
ΕΙΣ ΦΑΟΣ





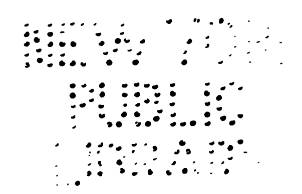
DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

PAR UNE SOCIÉTÉ
DE PROFESSEURS ET DE SAVANTS

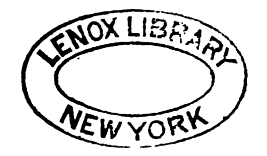
TOME CINQUIÈME



PARIS
CHEZ L. HACHETTE ET C[ie]
RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 14
(Quartier de l'École de médecine)

1851

H.M.


LENOX LIBRARY
NEW YORK

DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

P

PERSÉE ou Persæus de Cittium, surnommé Dorothée, philosophe stoïcien qui florissait dans la 130e olympiade, ou vers l'an 260 avant J.-C. Il était, selon les uns, l'esclave, selon les autres, le parent de Zénon, le fondateur de l'école stoïcienne, qui le compta parmi ses disciples les plus zélés et les plus chers. Antigone Gonatas, roi de Macédoine, ayant prié Zénon de venir habiter sa cour et de répandre dans ses Etats l'amour de la philosophie, le chef du Portique, déjà vieux, envoya à sa place Persæus, assurant que le disciple ne le cédait en rien au maître, et qu'il avait sur lui l'avantage de la jeunesse et de la force. Persæus fut comblé par Antigone d'honneurs et de richesses. Non content d'enseigner à ce prince et à ses courtisans la philosophie, il exerça plusieurs commandements militaires. Il se trouvait, dit-on, à la tête de la garnison de Corinthe, quand cette ville fut prise par Aratus, et il périt les armes à la main. Il paraît même avoir été plus soldat que philosophe, car on raconte que le roi, pour éprouver sa constance, lui ayant annoncé un jour la fausse nouvelle que ses biens avaient été pillés par l'ennemi, Persæus resta loin, dans cette occasion, de l'impassibilité stoïcienne. Diogène Laërce (liv. VII, *Vie de Zenon*) lui attribue plusieurs ouvrages, dont les titres seuls nous sont parvenus : *De la Royauté*, Περὶ βασιλείας ; *la République lacédémonienne*, Πολιτεία λακωνική ; *du Mariage*, Περὶ γάμου ; *de l'Impiété*, Περὶ ἀσεβείας ; *des Amours*, Περὶ ἐρώτων ; *Thyeste*, Θυέστης. Il avait aussi écrit un grand nombre de dissertations, de discours et de traités polémiques.

On peut consulter sur ce philosophe la *Vie de Zénon*, dans Diogène Laërce, édit. Huebner, 2 vol. in-8°, Leipzig, 1828. Les documents que l'éditeur a réunis dans le deuxième volume, les notes de Casaubon et de Ménage ne laissent rien à désirer. X.

PERSES (Doctrines religieuses et philosophiques des). Entre la mythologie, dont les récits et les symboles ne s'adressent qu'à l'ima-

gination, et la philosophie qui ne parle qu'à la raison, il y a un degré intermédiaire de la pensée : c'est la raison revêtue de la forme de la tradition; c'est une religion qui s'efforce de répondre à tous les grands problèmes de la morale, de la physique, de la métaphysique, et qui, accueillie d'abord sur la foi d'une autorité immuable, finit par se modifier de mille manières et par engendrer mille sectes opposées sous le travail constant de la réflexion. Tel est le caractère que nous offre l'esprit humain dans la plupart des contrées de l'Orient, mais plus particulièrement dans celle dont nous allons nous occuper; car, quel que soit dans l'Inde ou dans la Chine l'empire des dogmes et des traditions, il est impossible de n'y pas reconnaître une philosophie très-originale et très-avancée. En Perse, au contraire, les doctrines philosophiques, quoique assez nombreuses, sont d'un caractère équivoque et d'une originalité contestable, tandis que les idées religieuses, arrivées en peu de temps à un haut degré de perfection morale, ont toujours conservé la première place dans les esprits.

Les idées religieuses adoptées par les Perses, et dont le système de Zoroastre est la plus haute, mais non la seule expression, se sont étendues bien plus loin et ont duré plus longtemps que leur puissance politique. Après avoir conquis la plus grande partie de l'Asie, elles ont pénétré dans l'Egypte et dans la Grèce par l'école d'Alexandrie, dans la Judée par la captivité de Babylone et la domination des Séleucides, dans l'Occident par le gnosticisme, le manichéisme, la secte des catarrhes, puis, détrônées par l'islamisme dans les lieux mêmes qu'elles eurent pour berceau, elles se sont développées et en quelque sorte rajeunies sous le feu de la persécution, ou, réfugiées au fond de l'Inde, elles y ont conservé jusqu'aujourd'hui leurs monuments séculaires et leur pureté originelle.

I. Pendant longtemps les croyances religieuses et métaphysiques de la Perse ne pouvaient être connues que par un petit nombre de passages obscurs, quelquefois supposés, et le plus souvent contradictoires, des auteurs grecs et latins. Quelques lignes du premier livre d'Hérodote, de l'*Introduction* de Diogène Laërce, de la *Cyropédie* de Xénophon, le traité de Plutarque *sur Isis et Osiris*, des citations éparses de Pline l'Ancien, à peine quelques mots de Platon, de Strabon, de Diodore de Sicile, et les prétendus *Oracles de Zoroastre* (Λόγια τοῦ Ζωροάστρου), recueillis par Patrizzi, tels sont à peu près les matériaux que l'érudition la plus attentive parvenait à réunir sur ce grave sujet, lorsque, à la fin du XVIIe siècle, un savant anglais, très-versé dans la connaissance des langues orientales, Thomas Hyde, songea à tirer parti des écrivains musulmans. N'était-il pas, en effet, bien juste de supposer que les successeurs ou les descendants des anciens disciples des mages, arabes, turcs ou persans, devaient avoir retrouvé sur les lieux quelques traditions encore vivantes de la vieille religion, et étaient appelés tout à la fois à compléter et à rectifier les documents transmis par les Grecs? Aussi le livre de Hyde, *Veterum Persarum et magorum religionis historia* (in-4°, Oxford, 1700 et 1760), fut-il un véritable événement dans la science; et les autres connaissances dont il offre la preuve, les recherches curieuses dont il est rempli, rendaient ce succès très-légitime. Il n'est pas un érudit occupé des religions de

l'Orient qui puisse, même aujourd'hui, se dispenser de le consulter. Cependant il est bien éloigné de ce qu'on était en droit d'espérer et d'attendre. L'auteur, ne sachant ni le zend ni le pehlvi, les deux langues sacrées de la Perse, et ne pouvant, par conséquent, puiser aux sources, se laisse souvent égarer par ses guides, et mêle à leurs erreurs ses propres hypothèses. Ainsi, il soutient que les Perses, après avoir reçu de Sem le culte du vrai Dieu, y substituèrent plus tard le culte des astres, mais qu'Abraham les tira de cette idolâtrie et les rendit à la foi de leurs pères; qu'ils adoraient un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, et que les autels sur lesquels ils sacrifiaient au feu étaient une imitation de l'autel de Jérusalem. La partie la plus intéressante de l'ouvrage de Thomas Hyde, c'est la traduction du *Sad-der*, abrégé de la théologie cérémonielle et pratique des Perses, qui, rédigé en pehlvi, fut traduit en vers persans par Schah-Mord, le fils de Malek Schah, en 1495, et ensuite en latin par le théologien anglais. Cet abrégé renferme cent préceptes, qui sont considérés comme autant de portes pour entrer au ciel. De là le nom de *Sad-der*, qui signifie *les Cent portes*.

Mais que sont tous ces documents indirects et ces traditions incertaines devant les monuments originaux, devant les livres mêmes de Zoroastre, ou ceux qu'une foi de vingt-deux siècles au moins consacre sous son nom, et que l'on peut appeler les écritures saintes de l'ancienne Perse? Ces monuments précieux, un jeune Français, Anquetil-Duperron, alla les chercher, vers le milieu du dernier siècle, dans le Guzarate, au fond de l'Inde, où il savait que les Guèbres ou Parses, c'est-à-dire les Perses restés fidèles au vieux culte de leurs pères et chassés de leur pays par la persécution musulmane, les conservaient religieusement. Parti de Paris, comme simple soldat, le 7 novembre 1754, arrivé dans l'Inde le 10 août 1755, il traversa seul, à pied, sans argent, sans ressources, au milieu des plus grands dangers, un espace de près de 400 lieues, pour se rendre de Chandernagor à Pondichéry et de Pondichéry à Surate, étudia pendant plusieurs années le zend et le pehlvi près des destours, ou prêtres parses, et revint en France le 4 mai 1762 avec quatre-vingts manuscrits, au nombre desquels se trouvaient l'original zend et la traduction pehlvi des ouvrages suivants : 1° l'*Izeschné*, recueil de prières et d'élévations que M. Eugène Burnouf a publié avec une traduction et un commentaire, sous le titre de *Yaçna* (in-4°, Paris, 1833); 2° le *Vispered*, où sont énumérés les principaux êtres de la création; 3° le *Vendidad*, considéré comme le fondement de la loi mazdéenne. Ces trois livres réunis forment ce qu'on appelle le *Vendidad-Sade*; 4° les *Yescht-Sade*, diverses compositions et fragments de différentes époques; 5° le livre *Sirozé* ou les *Trente jours*, sorte de calendrier liturgique, composé des prières qui doivent être adressées au génie de chaque jour; 6° le *Boun-Dehesch*, collection de traités dogmatiques sur différents points, et partagée en trente-quatre sections; manière d'encyclopédie théologique, composée probablement en zend, mais qui n'existe plus qu'en pehlvi. Ce sont ces différents écrits que Anquetil-Duperron a fait connaître, avec une relation de ses voyages et une *Vie de Zoroastre*, dans une traduction française publiée à Paris, en 3 vol. in-4°, 1771, sous le titre gé-


ΕΙΣ ΦΑΟΣ



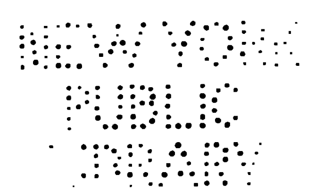
DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

PAR UNE SOCIÉTÉ
DE PROFESSEURS ET DE SAVANTS

TOME CINQUIÈME



PARIS

CHEZ L. HACHETTE ET Cie

RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 14

(Quartier de l'École de médecine)

1851

H·M

plus de chronologie que l'Inde, ou, si elle en a une, c'est une chronologie fabuleuse comme celle du Desatir, poétique comme celle du Schah-Nameh. Nous nous trouvons ici placés entre deux points extrêmement éloignés l'un de l'autre. Si nous en croyons la critique moderne, c'est-à-dire les conjectures d'Anquetil-Duperron (*Vie de Zoroastre*, Zend-Aventa, t. II), généralement adoptées aujourd'hui, Zoroastre, ou, pour l'appeler de son nom zend, Zérèthoschthrô (astre d'or, astre brillant), serait né à Urmi, dans l'Iran, en 585 avant notre ère, et aurait rempli sa mission en 549. C'est dans cette année même qu'après avoir converti sa patrie, il se serait rendu à Balk, capitale de la Bactriane, où il aurait gagné au nouveau culte, d'abord le roi, puis la cour, puis toute la nation et même un brahmane, Sankara-Acharya, ou, comme l'appelle le Dabistan, Djangran-Ghachah, arrivé de l'Inde pour discuter avec lui. Le roi qui régnait alors à Balk, Gushtasp, père d'Isfendiar, est supposé être le même qu'Hystaspes, père de Darius. Ayant passé dans la capitale de la Bactriane environ dix ans (de 539 à 524 avant J.-C.), le prophète iranien aurait été prêcher sa doctrine à Babylone, et aurait rencontré Pythagore au nombre de ses disciples. C'est dans ce temps que les Grecs ont placé le règne de Cambyse. Enfin, revenu en Perse après trois ans d'absence, Zoroastre aurait vu son culte publiquement adopté dans la Chaldée, dans la Perse, dans la Médie, dans la Bactriane, alors réunies sous le sceptre de Darius, et serait mort à l'âge de soixante-dix-sept ans, en 512 avant Jésus-Christ. Tel est le résultat des suppositions d'Anquetil, qui, du reste, est bien éloigné d'en dissimuler l'incertitude, et ne les avance qu'avec une extrême circonspection. Si nous consultons les auteurs grecs, nous les verrons presque tous s'accorder entre eux pour placer le fondateur de la religion des Perses à une distance qui détruit complétement notre système de chronologie. Selon Diogène Laërce (*Vitæ philosoph. Procem.*), Hermodore le platonicien, dans son livre *des Mathématiques*, faisait vivre Zoroastre 5,000 ans avant la guerre de Troie. Hermippe, cité par Pline l'Ancien (*Hist. nat.*, liv. XXX), et à qui l'on attribue une traduction de plusieurs ouvrages de Zoroastre, exprimait la même opinion, que l'on retrouve aussi chez Plutarque, dans le traité d'*Isis et d'Osiris*. Aristote, si l'on en croit Diogène Laërce (*ubi supra*) et Pline (liv. XXX), se contentait de placer son existence à 6,000 ans avant Platon, ou un peu moins de 6,400 ans avant notre ère. La plupart aussi pensaient que les mages étaient plus anciens que les prêtres égyptiens et même les gymnosophistes, c'est-à-dire les brahmanes de l'Inde. Nous ajouterons à toutes ces allégations celle de Justin (liv. I, c. 1), ou plutôt de Trogue-Pompée, qui faisait de Zoroastre un roi de la Bactriane, créateur des arts magiques, et vaincu par Ninus.

On reconnaîtra sans peine ici l'écho des vieilles traditions de la Perse : car, quelle autre autorité qu'une tradition orientale aurait pu donner aux Grecs l'idée de cette fabuleuse antiquité? Quel livre, quel monument, quel fait véritablement historique voyons-nous invoqués par eux? Qu'est-ce qui pouvait leur faire supposer que les mages étaient plus anciens que les prêtres de l'Egypte et les brahmanes de l'Inde, sinon ces dynasties mythologiques, ces interminables générations de prophètes dont il est question dans le Desatir? Aussi a-t-on pensé,

DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

P

PERSÉE ou PERSEUS DE CITTIUM, surnommé DOROTHÉE, philosophe stoïcien qui florissait dans la 130e olympiade, ou vers l'an 260 avant J.-C. Il était, selon les uns, l'esclave, selon les autres, le parent de Zénon, le fondateur de l'école stoïcienne, qui le compta parmi ses disciples les plus zélés et les plus chers. Antigone Gonatas, roi de Macédoine, ayant prié Zénon de venir habiter sa cour et de répandre dans ses États l'amour de la philosophie, le chef du Portique, déjà vieux, envoya à sa place Persæus, assurant que le disciple ne le cédait en rien au maître, et qu'il avait sur lui l'avantage de la jeunesse et de la force. Persæus fut comblé par Antigone d'honneurs et de richesses. Non content d'enseigner à ce prince et à ses courtisans la philosophie, il exerça plusieurs commandements militaires. Il se trouvait, dit-on, à la tête de la garnison de Corinthe, quand cette ville fut prise par Aratus, et il périt les armes à la main. Il paraît même avoir été plus soldat que philosophe, car on raconte que le roi, pour éprouver sa constance, lui ayant annoncé un jour la fausse nouvelle que ses biens avaient été pillés par l'ennemi, Persæus resta loin, dans cette occasion, de l'impassibilité stoïcienne. Diogène Laërce (liv. VII, *Vie de Zenon*) lui attribue plusieurs ouvrages, dont les titres seuls nous sont parvenus : *De la Royauté*, Περὶ βασιλείας; *la République lacédémonienne*, Πολιτεία λακωνική; *du Mariage*, Περὶ γάμου; *de l'Impiété*, Περὶ ἀσεβείας; *des Amours*, Περὶ ἐρώτων; *Thyeste*, Θυέστης. Il avait aussi écrit un grand nombre de dissertations, de discours et de traités polémiques.

On peut consulter sur ce philosophe la *Vie de Zénon*, dans Diogène Laërce, édit. Huebner, 2 vol. in-8°, Leipzig, 1828. Les documents que l'éditeur a réunis dans le deuxième volume, les notes de Casaubon et de Ménage ne laissent rien à désirer. X.

PERSES (DOCTRINES RELIGIEUSES ET PHILOSOPHIQUES DES). Entre la mythologie, dont les récits et les symboles ne s'adressent qu'à l'ima-

gination, et la philosophie qui ne parle qu'à la raison, il y a un degré intermédiaire de la pensée : c'est la raison revêtue de la forme de la tradition; c'est une religion qui s'efforce de répondre à tous les grands problèmes de la morale, de la physique, de la métaphysique, et qui, accueillie d'abord sur la foi d'une autorité immuable, finit par se modifier de mille manières et par engendrer mille sectes opposées sous le travail constant de la réflexion. Tel est le caractère que nous offre l'esprit humain dans la plupart des contrées de l'Orient, mais plus particulièrement dans celle dont nous allons nous occuper; car, quel que soit dans l'Inde ou dans la Chine l'empire des dogmes et des traditions, il est impossible de n'y pas reconnaître une philosophie très-originale et très-avancée. En Perse, au contraire, les doctrines philosophiques, quoique assez nombreuses, sont d'un caractère équivoque et d'une originalité contestable, tandis que les idées religieuses, arrivées en peu de temps à un haut degré de perfection morale, ont toujours conservé la première place dans les esprits.

Les idées religieuses adoptées par les Perses, et dont le système de Zoroastre est la plus haute, mais non la seule expression, se sont étendues bien plus loin et ont duré plus longtemps que leur puissance politique. Après avoir conquis la plus grande partie de l'Asie, elles ont pénétré dans l'Egypte et dans la Grèce par l'école d'Alexandrie, dans la Judée par la captivité de Babylone et la domination des Séleucides, dans l'Occident par le gnosticisme, le manichéisme, la secte des catarrhes, puis, détrônées par l'islamisme dans les lieux mêmes qu'elles eurent pour berceau, elles se sont développées et en quelque sorte rajeunies sous le feu de la persécution, ou, réfugiées au fond de l'Inde, elles y ont conservé jusqu'aujourd'hui leurs monuments séculaires et leur pureté originelle.

I. Pendant longtemps les croyances religieuses et métaphysiques de la Perse ne pouvaient être connues que par un petit nombre de passages obscurs, quelquefois supposés, et le plus souvent contradictoires, des auteurs grecs et latins. Quelques lignes du premier livre d'Hérodote, de l'*Introduction* de Diogène Laërce, de la *Cyropédie* de Xénophon, le traité de Plutarque *sur Isis et Osiris*, des citations éparses de Pline l'Ancien, à peine quelques mots de Platon, de Strabon, de Diodore de Sicile, et les prétendus *Oracles de Zoroastre* (Λόγια τοῦ Ζωροάστρου) recueillis par Patrizzi, tels sont à peu près les matériaux que l'érudition la plus attentive parvenait à réunir sur ce grave sujet, lorsque, à la fin du XVII[e] siècle, un savant anglais, très-versé dans la connaissance des langues orientales, Thomas Hyde, songea à tirer parti des écrivains musulmans. N'était-il pas, en effet, bien juste de supposer que les successeurs ou les descendants des anciens disciples des mages, arabes, turcs ou persans, devaient avoir retrouvé sur les lieux quelques traditions encore vivantes de la vieille religion, et étaient appelés tout à la fois à compléter et à rectifier les documents transmis par les Grecs? Aussi le livre de Hyde, *Veterum Persarum et magorum religionis historia* (in-4°, Oxford, 1700 et 1760), fut-il un véritable événement dans la science; et les autres connaissances dont il offre la preuve, les recherches curieuses dont il est rempli, rendaient ce succès très-légitime. Il n'est pas un érudit occupé des religions de

l'Orient qui puisse, même aujourd'hui, se dispenser de le consulter. Cependant il est bien éloigné de ce qu'on était en droit d'espérer et d'attendre. L'auteur, ne sachant ni le zend ni le pehlvi, les deux langues sacrées de la Perse, et ne pouvant, par conséquent, puiser aux sources, se laisse souvent égarer par ses guides, et mêle à leurs erreurs ses propres hypothèses. Ainsi, il soutient que les Perses, après avoir reçu de Sem le culte du vrai Dieu, y substituèrent plus tard le culte des astres, mais qu'Abraham les tira de cette idolâtrie et les ramena à la foi de leurs pères; qu'ils adorent un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, et que si leurs ancêtres sacrifiaient au feu, c'était une imitation de ce qui se faisait à Jérusalem. La partie la plus intéressante de l'ouvrage de Thomas Hyde, c'est la traduction du *Sad-der*, abrégé de la théologie dogmatique et pratique des Perses, qui, rédigé en pehlvi, fut traduit en vers persans par Schah-Mord, le fils de Malek Schah, en 1495, et ensuite en latin par le théologien anglais. Cet abrégé renferme cent préceptes, qui sont considérés comme autant de portes pour entrer au ciel. De là le nom de *Sad-der*, qui signifie *les Cent portes*.

Mais que sont tous ces documents incomplets et ces traditions incertaines devant les monuments originaux, devant les livres mêmes de Zoroastre, ou ceux qu'une foi de vingt-cinq siècles a du moins consacrés sous son nom, et que l'on peut appeler les écritures saintes de l'ancienne Perse? Ces monuments précieux, un jeune Français, Anquetil-Duperron, alla les chercher, vers le milieu du dernier siècle, dans le Guzarate, au fond de l'Inde, où il savait que les Guèbres ou Parsis, c'est-à-dire les Perses restés fidèles au vieux culte de leurs pères et chassés de leur pays par la persécution musulmane, les conservaient religieusement. Parti de Paris, comme simple soldat, le 7 novembre 1754, arrivé dans l'Inde le 10 août 1755, il traversa seul, à pied, sans argent, sans ressources, au milieu des plus grands dangers, un espace de près de 400 lieues, pour se rendre de Chandernagor à Pondichéry et de Pondichéry à Surate, étudia pendant plusieurs années le zend et le pehlvi près des destours, ou prêtres parses, et revint en France le 4 mai 1762 avec quatre-vingts manuscrits, au nombre desquels se trouvaient l'original zend et la traduction pehlvi des ouvrages suivants : 1° l'*Yzeschne*, recueil de prières et d'élévations que M. Eugène Burnouf a publié avec une traduction et un commentaire, sous le titre de *Yaçna*, in-4°, Paris, 1833 ; 2° le *Vispered*, où sont énumérés les principaux êtres de la création ; 3° le *Vendidad*, considéré comme le fondement de la loi mazdéenne. Ces trois livres réunis forment ce qu'on appelle le *Vendidad-Sade*; 4° les *Yescht-Sade*, diverses compositions et fragments de différentes époques; 5° le livre *Sirozé* ou les *Trente jours*, sorte de calendrier liturgique, composé des prières qui doivent être adressées au génie de chaque jour; 6° le *Boun-Dehesch*, collection de traités dogmatiques sur différents points, et partagée en trente-quatre sections; manière d'encyclopédie théologique, composée probablement en zend, mais qui n'existe plus qu'en pehlvi. Ce sont ces différents écrits qu'Anquetil-Duperron a fait connaître, avec une relation de ses voyages et une *Vie de Zoroastre*, dans une traduction française publiée à Paris, en 3 vol. in-4, 1771, sous le titre gé-

que descend l'eau, pour se distribuer ensuite par mille canaux sur la surface de notre planète, et former les mers, les lacs, les fleuves et les ruisseaux. La terre se divise en sept parties ou *keschvars*, séparées les unes des autres par d'immenses étendues d'eau qui portent le nom de *zarès*. Toutes ces parties, confiées à la garde d'autant de génies particuliers, diffèrent les unes des autres par la couleur et la conformation de leurs habitants. La plus heureuse entre elles, c'est l'Airyana ou l'Iran, « le premier lieu, dit le Zend-Avesta, la ville semblable au paradis, que je produisis au commencement. » C'est, en effet, là que Zoroastre place le paradis terrestre et fait naître nos premiers parents.

De même que le ciel est formé d'un seul élément, l'eau d'une seule source, et la terre d'un seul noyau, de même tous les arbres, tous les animaux, tous les hommes ne sont que des rejetons infiniment variés d'un seul arbre, d'un seul animal, d'un seul homme. C'est la conséquence à laquelle devait nécessairement aboutir la théorie des idées que nous avons exposée plus haut. Une seule tige, donnée par Ormuzd, produisit d'abord dix mille espèces, dont nous trouvons, dans le Boun-déhesch, une classification fondée sur certaines idées médicales. Ces dix mille espèces en produisirent, à leur tour, cent vingt mille. Le premier de tous les arbres fut le *hom*, arbrisseau des montagnes, avec lequel les Perses alimentaient le feu sacré. Le premier de tous les animaux fut le taureau, qui, après avoir longtemps existé seul, fut tué par Ahrimane et les dews. Mais son âme, devenue celle de toute la nature animale, lui survécut sous le nom de *goschouroun*; et de sa semence purifiée naquirent deux taureaux, l'un mâle et l'autre femelle, qui produisirent toutes les espèces d'animaux. Enfin le premier homme fut *Kaïomors*, sorti d'un des côtés du taureau, sous l'aspect d'un jeune homme de quinze ans. En d'autres termes, la forme humaine se dégage et se distingue du type plus général de l'animalité. Kaïomors eut le même sort que le taureau; mais en mourant il avait répandu la semence sur la terre. Cette semence, fécondée et purifiée par le soleil, donna naissance au premier couple, *Meschia* et *Meschiané*, que le Zend-Avesta nous présente à leur origine sous la forme d'un arbre à deux tiges, sans doute l'arbre symbolique des générations humaines.

Telles sont, dans l'ordre même où elles ont été produites, les œuvres de la puissance et de la bonté d'Ormuzd ; mais à chacune d'elles, aussitôt qu'elle recevait le jour, était opposée une œuvre d'Ahrimane, destinée à la combattre ou à la corrompre. Ainsi, à l'armée céleste des amschaspands et des izeds répondirent les noires légions des dews, des daroudjs et des darwands, ou la hiérarchie des esprits du mal. Contre le ciel lui-même, contre ce monde où brille la lumière et qu'éclairent, même pendant la nuit, des étoiles sans nombre, Ahrimane construisit le vaste empire des ténèbres, cette immense prison qui s'appelle l'enfer, le *douzak*. L'eau qui descend de l'Albordj, il la souilla par ses impures créations ; il couvrit la terre de plantes vénéneuses, d'animaux malfaisants ou horribles ; mais c'est surtout contre l'homme, la plus accomplie des œuvres d'Ormuzd, que se tournèrent d'abord et que se tournent encore sa fureur et sa ruse.

Nos premiers parents, Meschia et Meschiané, à peine sortis de la semence de Kaiomors, vivaient innocents et heureux dans le paradis terrestre, lieu d'abondance et de délices, plus beau que le monde entier, et semblable au Behescht (au paradis céleste), quand Ahrimane sauta sur la terre sous la forme d'une couleuvre, vint troubler leur âme et bouleverser leur existence. « Il courut sur leurs pensées, il renversa leurs dispositions, et leur dit : C'est Ahrimane qui a donné l'eau, la terre, les arbres, les animaux. C'est ainsi qu'au commencement Ahrimane les trompa, et, jusqu'à la fin, le cruel n'a cherché qu'à les séduire. » (*Zend-Avesta*, t. XXIII, p. 351-378.) En effet, cet égarement de leur esprit ne fut qu'une première victoire remportée sur eux par le génie du mal. Le dew, qui ne dit que le mensonge, devenu plus hardi, se présenta une seconde fois, et leur apporta des fruits qu'ils mangèrent, et par là, de cent avantages dont ils jouissaient, il ne leur en resta qu'un. (*Ibid., ubi supra.*) Séduits une troisième fois, nos premiers parents en vinrent à boire du lait. A la quatrième fois, ils allèrent à la chasse, mangèrent la viande des animaux qu'ils venaient de tuer, et se firent des habits de leurs peaux : c'est le Seigneur faisant des tuniques de peau à Adam et Ève. Ensuite ils découvrirent le fer, avec lequel ils coupèrent les arbres et se construisirent une tente. Enfin, ils s'unirent charnellement, et leurs descendants, héritiers de leurs misères, armés les uns contre les autres par la colère et l'envie, continuèrent d'adorer le dew, cause de tous leurs maux, jusqu'au moment où le fils de Poroschasp et de Dogdo, c'est-à-dire Zoroastre, vint leur révéler la vérité et les appeler à la vraie foi.

Les conséquences de ces dogmes, par rapport à la vie humaine, sont faciles à apercevoir. En politique, l'abolition des castes : car les hommes n'ont plus, comme dans l'Inde, quatre origines différentes; ils descendent tous d'un même couple, ils sont tous enfants d'un même père et soumis à la même loi. On lit dans le Vendidad-Sadé (h. 10) ces belles paroles : « Je vous adresse ma prière, ô Hom, qui faites que le pauvre est égal au grand. » Au lieu de castes, on ne rencontre plus en Perse que des classes, à la tête desquelles se trouvent les *mobeds* (de *mogh bed*, c'est-à-dire *juges des mages*), et les *destours* (c'est-à-dire *surveillants*), en un mot, les prêtres. La forme du gouvernement doit être monarchique; mais le roi, image d'Ormuzd sur la terre, a pour tâche de soulager et de protéger le pauvre (*Vendidad-Sadé*, h. 19), ou, comme on l'a dit dans un autre temps et sous une autre influence, il doit être l'homme du peuple. Se montre-t-il infidèle à sa mission, le grand prêtre, ou archimage, le destouran-destour, a le droit de prononcer sa déchéance. « Enlevez le roi qui n'est pas selon votre désir. » (*Vendidad-Sadé*, h. 8.) Dans la constitution de la famille, abolition de la polygamie. Le mari est le chef, le roi absolu du foyer domestique; on lui doit obéissance comme à Dieu. Mais un homme ne peut épouser qu'une seule femme : le couple de Meschia et de Meschiané doit servir de modèle à tous les mariages. En morale, le parsisme peut être considéré comme la première revendication de la liberté humaine. Tandis que le panthéisme de l'Inde ne peut conclure qu'au fatalisme, à l'indifférence, à l'anéantissement

de soi-même, le dogme de Zoroastre nous représente la vie comme un combat sans trêve et sans relâche, où l'homme, pour se défendre contre un ennemi aussi rusé que méchant, est obligé de faire usage de toutes ses facultés. Le champ de bataille, c'est à la fois son âme et la nature ; car tout ce qui est mauvais vient d'Ahrimane, les forces rebelles du monde extérieur, les animaux immondes et malfaisants, comme les passions de son propre cœur. Mais pour lutter, il faut avoir des forces, il faut être exempt des privations qui, en énervant le corps, ne sont pas moins funestes à l'esprit : aussi, loin de recommander les macérations et les jeûnes, comme font la plupart des législateurs de l'Orient, Zoroastre les proscrit formellement. « Si l'on ne mange rien, dit-il (*Vendidad-Sadé*, forg. 3), on sera sans force et l'on ne pourra pas faire d'œuvres pures. Il n'y aura ni forts laboureurs, ni enfants robustes, si l'on est réduit à désirer la nourriture. Le monde, tel qu'il existe, ne vit que par la nourriture. »

A cette idée qui fait de la vie un combat et une épreuve, vient nécessairement se rattacher le dogme de l'immortalité. L'âme, au sortir de ce monde, est attendue et jugée par Mithra, près du pont Tchinevad, dont Mahomet a fait le pont Sourate. Si le nombre des bonnes actions l'emporte sur celui des mauvaises, elle traverse sans danger ce pont tranchant comme un rasoir et entre dans le béhescht, c'est-à-dire dans le séjour des élus. Le contraire a-t-il lieu, elle descend près des démons dans l'abîme. Si l'on en croit un recueil de traditions fort anciennes, le *Sadder-Boun-Déhesch*, traduit en grande partie par Anquetil-Duperron, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions* (t. XXXVII, p. 646-648), la croyance à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme aurait revêtu chez les Parses une forme plus analytique. Toute la partie sensitive et intelligente de notre être serait considérée comme la réunion de trois principes distincts : d'abord le *djan*, c'est-à-dire le principe vital, qui conserve la force du corps et entretient dans toutes ses parties l'ordre et l'harmonie; ensuite l'*akko*, principe divin et inaltérable qui nous éclaire sur le bien qu'il faut faire, sur le mal qu'il faut éviter, et nous annonce dès cette vie une vie meilleure: en un mot, la conscience ou plutôt la raison morale; enfin, l'âme proprement dite, la personne humaine, qui se compose à son tour de ces trois facultés : 1° l'intelligence, désignée sous le nom de *boé;* 2° le *rouan*, qui paraît tenir à la fois du jugement et de l'imagination ; 3° le *ferouer*, ou la substance même de l'âme, qui, après avoir existé séparément dans le ciel, a été obligée de s'unir au corps. Le principe vital n'est qu'une sorte de vapeur qui s'élève du cœur et que la mort doit dissiper. La raison morale, l'*akko*, retourne au ciel d'où elle est descendue; l'âme proprement dite, formée par la réunion des trois autres éléments, demeure seule responsable de nos bonnes et de nos mauvaises actions, est seule réservée aux récompenses du paradis et aux châtiments de l'enfer.

Au dogme de l'immortalité de l'âme, le Zend-Avesta ajoute celui de la résurrection des corps. Mais cette révolution qui, selon la loi de Zoroastre, doit s'étendre à toute la nature, loin d'éterniser les supplices, a pour but, au contraire, d'y mettre un terme, en faisant disparaître du même coup le mal physique et le mal moral. Les morts

rappelés à la vie comparaîtront devant le tribunal d'Ormuzd. Les bons iront au goritman (le ciel des élus); les méchants seront précipités dans le douzakh (l'enfer); et quand ils auront éprouvé pendant trois jours, en corps et en âme, les uns toutes les joies du paradis, les autres toutes les peines de l'enfer, ils se trouveront égaux, il n'y aura plus de méchants ni de réprouvés; « tous les hommes seront unis dans une même œuvre, » revêtus de corps immortels, affranchis de tous les besoins humiliants et assurés pour toujours de la félicité des anges. Ormuzd, ayant terminé ses œuvres, se reposera dans sa gloire; Ahrimane, comme nous l'avons dit plus haut, adressera des prières et offrira des sacrifices à l'Eternel. A la place même de l'enfer, on verra une contrée d'abondance et de délices (*Zend-Avesta*, t. III, p. 411-415).

III. Que quelques-unes des croyances que nous venons d'exposer aient été répandues dans l'Orient avant Zoroastre, c'est ce qu'il est impossible de contester. Zoroastre, lui-même, en appelle sans cesse à une révélation plus ancienne, celle de Heômo ou Hom, dont Thomas Hyde a fait Abraham. Le culte de Gâhambars, ou des six époques de la création, est universellement attribué à Djemschid, un des rois des temps héroïques de la Perse, et dont le règne, selon les calculs de Ferdousi, remonterait à l'an 3429 avant notre ère. Nous savons aussi que la distinction des deux principes, avec tout leur cortége de bons et de mauvais anges, était déjà un dogme consacré par la religion des Chaldéens (*Voyez* ce mot). Mais quand on considère dans leur ensemble les idées développées dans le Zend-Avesta, on y reconnaît sans peine un système original et puissant, dirigé à la fois contre le sabéisme et le brahmanisme. Au sabéisme, c'est-à-dire au culte des astres, il oppose l'idée d'un monde spirituel antérieur et supérieur au monde naturel, d'une intelligence suprême, dont toute l'armée céleste a reçu l'existence et suit les ordres. Au brahmanisme, qui absorbe tous les êtres en un seul et nous montre la nature divinisée et tournant sur elle-même dans un cercle invariable, il oppose la distinction de Dieu et de l'univers, du bien et du mal, de l'âme et du corps, la Providence divine, la liberté humaine, l'égalité des droits et des devoirs, la lutte considérée comme une condition de la vie, et la vie elle-même comme une préparation à une félicité immortelle. Ces deux principes, détrônés mais non emportés par la religion de Zoroastre, nous allons les trouver essayant de se relever et de se rajeunir, à l'aide du mysticisme, dans le système des *sipasiens*, c'est-à-dire les *adorateurs*. C'est ainsi que se nomment les sectaires qui prennent pour base de leurs croyances le Desatir et les prétendues prophéties des Abad, affirmant que Zoroastre n'a rien changé à cette primitive révélation, qu'il n'a fait que la traduire en paraboles et en allégories, pour lui donner plus d'accès dans la multitude. Cette méthode allégorique unie avec des prétentions à une antiquité merveilleuse, est un des traits caractéristiques des sectes qui se forment à une époque de dissolution et de décadence. Voici, au reste, les opinions les plus importantes des sipasiens, telles que les présentent à la fois le Desatir et le Dabistan.

Dieu est l'être universel, l'unique substance. L'unité, l'identité, l'éternité sont ses principaux attributs, ou du moins les seuls que nous

puissions saisir; car son essence nous est incompréhensible. Tout ce qui est participe de son existence et ne peut jamais se séparer de lui; par conséquent, l'univers n'a pas commencé et ne doit pas finir. Il est le résultat, non d'une création, mais d'une émanation éternelle. Le premier de tous les êtres sortis du sein de Dieu se nomme Azad-Bahman. Il représente l'universelle intelligence, il réside dans la sphère de la plus pure lumière, et sert de médiateur entre le principe suprême et les existences inférieures. A son tour, il donne naissance à une innombrable hiérarchie d'anges, de génies, d'esprits qui animent et dirigent les astres, les éléments, la terre, les minéraux, les végétaux, les animaux y compris l'homme. La nature entière doit donc être considérée comme un être vivant, intelligent, dont toutes les parties se lient et réagissent les unes sur les autres comme les organes de notre corps; mais cette vie est universelle, et, comme nous l'avons remarqué tout à l'heure, éternelle, et divisée par périodes astronomiques dont rien ne peut donner une idée dans les autres systèmes. Lorsqu'une période commence, une des étoiles fixes gouverne seule l'univers pendant mille ans. Au bout de ce temps, elle s'associe un autre astre pendant le même nombre d'années. Tous les astres, jusqu'au dernier, qui est la lune, deviennent, ainsi à tour de rôle et pour la même durée, les associés de celui qui a d'abord régné seul. Ce cercle étant épuisé, l'astre dirigeant cède la place à celui qui lui a été associé le premier, et les choses se passent exactement comme auparavant. C'est de cette manière que le gouvernement du monde passe successivement à tous les astres, dont le nombre total nous représente un pareil nombre de milliers d'années qui forment le règne de chacun d'eux. Au terme de cette succession, la période est accomplie, et une autre période commence, ramenant avec elle tous les phénomènes et tous les êtres qui ont existé auparavant. Chacune de ces révolutions s'appelle un jour. Trente de ces jours forment un mois, douze mois une année, un million de ces années un *fard*, un million de fards un *vard*, etc. Toute cette chronologie nous rappelle l'année divine des Indiens, comme les quatorze abad nous font penser aux quatorze Manou.

L'opinion que les sipasiens se forment de l'âme humaine est liée à leur système général. Ils supposent que les âmes, non moins diverses dans leur nature que les corps, viennent de différentes régions du ciel, les unes du soleil, les autres des étoiles fixes, d'autres des planètes, selon la disposition du corps qui les reçoit. Après une vie irréprochable, consacrée à la vraie foi et aux bonnes œuvres, elles remontent vers les étoiles et s'élèvent peu à peu jusqu'à la sphère éthérée, séjour des purs esprits, où elles jouissent de la contemplation de la suprême lumière, *minenivanminou*. Si, au contraire, le vice et le crime ont effacé en elles le souvenir de leur origine, elles descendent successivement dans toutes les formes inférieures à la nature humaine, dans les animaux, dans les plantes, dans les minéraux même, et finissent par rester attachées aux éléments bruts. Enfin, si le bien et le mal se balancent dans leur carrière, elles se purifient par un certain nombre de migrations, puis arrivent au niveau des âmes bienheureuses. C'est par cette foi dans la métempsychose qu'ils justifient le respect qu'ils partagent

avec tous les habitants de la Perse pour les animaux utiles ou innocents et la guerre qu'ils font aux animaux nuisibles. Les animaux utiles ont été des hommes coupables de fautes vénielles. Les animaux nuisibles sont habités par des âmes de meurtriers et de criminels endurcis.

Ce panthéisme, moitié astrologique et moitié métaphysique, est dignement couronné par un mysticisme sans règle et sans frein. De même que les étoiles disparaissent devant le soleil, de même, disent les sipasiens (*Dabistan*, t. I, p. 83), l'âme doit s'anéantir devant Dieu, soleil des êtres. Ils pensent qu'il y a quatre degrés, quatre états de l'intelligence par lesquels on arrive à cette perfection. Le premier est la vision de Dieu ou songe; le second, la révélation dans l'état de veille; le troisième, l'extase; le quatrième, l'anéantissement en Dieu, avec la faculté de quitter son corps. Ici encore on reconnaît sans peine la doctrine indienne du *Yoga*, si ce n'est le soufisme. L'auteur du Dabistan a conversé avec plusieurs membres de cette secte; il parle longuement de son dernier chef, Azar Kaivan, qui, né à Khum, en Perse, en 1588 de notre ère, mourut à Patna, dans l'Inde, en 1673, après avoir passé toute sa vie dans la contemplation et la plus dure abstinence, adoré parmi les siens comme le continuateur et le descendant de la dynastie mahabadienne (*ubi supra*, p. 97).

Le mysticisme indien nous apparaît d'une manière non moins évidente, mais plus exclusive, dans la secte des *djemschaspiens*, ainsi appelés du nom de leur fondateur; car ils prétendent être les disciples de Djemschasp, fils de ce même roi Djemschid à qui l'on attribue l'institution des gâhambars. C'est une origine moins reculée, mais tout aussi imaginaire que celle des sipasiens. Ces sectaires sont aussi connus sous l'appellation de *yekanah-binan*, c'est-à-dire les *prophètes de l'unité*, parce que Dieu est le seul être dont ils reconnaissent l'existence. Tout le reste, les cieux, les anges, les étoiles, les âmes, les éléments, les animaux, les végétaux, les minéraux, en un mot, l'univers, tant matériel que spirituel, n'existe que dans la pensée divine. Voici en quels termes on fait parler Djemschasp, exposant sa doctrine à un de ses disciples (*ubi supra*, p. 194) : « Sache, ô Abtin, que le Tout-Puissant a conçu en idée la première intelligence. La première intelligence a conçu de la même manière trois choses, à savoir : la seconde intelligence, l'âme de la sphère supérieure et le corps de ce même ciel. La seconde intelligence a conçu de la même manière trois choses, et ainsi de suite, jusqu'aux éléments et à leurs diverses combinaisons. C'est absolument comme lorsque nous nous faisons l'idée d'une ville avec des places, des jardins et des habitants, qui, hors de notre imagination, n'ont aucune existence. » C'est, comme on voit, l'idéalisme, sinon dans sa perfection, du moins dans toute sa hardiesse. Les djemschaspiens ont développé leur système dans plusieurs ouvrages, dont le plus célèbre a pour titre : *Testament de Djemschid adressé à Abtin*, et pour auteur Farhang-Destour.

Les *samradiens*, ainsi appelés du mot *samrad*, qui signifie imagination, pensée, ne diffèrent pas essentiellement de la secte précédente, mais ils se divisent en plusieurs classes, qui marquent autant de degrés dans l'idéalisme, depuis la doctrine de Berkeley jusqu'aux conséquen-

ces sceptiques du système de Kant. La première classe des samradiens, dont le fondateur, Fartosch, est censé avoir vécu sous le règne de Zohak, c'est à dire, selon le calcul de Ferdousi, 2729 ans avant notre ère, ne regarde comme une idée ou une illusion que ce monde élémentaire; tout le reste, cieux, substances simples, leur paraît avoir une véritable existence. La seconde classe des samradiens, qui a pour chef Farschid, fils de Fartosch, ne regarde comme réel que les substances simples, et compte parmi les illusions le ciel et les astres. La troisième classe, docile aux leçons de Fariradj, fils de Farschid, abandonne aussi les substances simples, telles que les cieux et les pures intelligences, et ne conserve à la réalite que les attributs nécessaires de Dieu. Enfin, une quatrième classe, composée des disciples de Faramaud, successeur de Fariradj, n'excepte rien de l'idéalisme, pas même les attributs divins. Dieu, pour eux, est tout ce qui est, et Dieu n'est qu'une idée (*Dabistan*, t. I, p. 195 et suiv.). Il est assez vraisemblable que ces quatre personnages se succèdant de père en fils à la tète de ces quatre écoles ne sont qu'une manière symbolique de peindre les différents degrés de l'idealisme et la pente fatale qui l'entraîne au scepticisme. Du reste, l'auteur du Dabistan nous assure avoir rencontré dans l'Inde, en 1054 de l'hegire, ou 1637 de notre ère, un certain nombre de Parses opiniâtrement attaches à ce système. Ce sont les pyrrhoniens de l'Orient, et on leur attribue une foule d'aventures qui rappellent les scènes de Molière dans le *Mariage force*.

Du scepticisme à l'athéisme, la distance n'est pas grande. Aussi lisons-nous dans le Dabistan (t. I, p. 203) que, vers le milieu du règne de Zohak, vivait en Perse un penseur du nom de Scbidrang, à la fois guerrier et philosophe, qui ne reconnaissait pas d'autre Dieu que la nature, ou, pour employer ses expressions mêmes, la *disposition et la constitution* (*[illegible]*); en un mot, la force qui agit sur les éléments. Ces elements, toujours les mêmes, selon lui, passent alternativement dans tous les êtres, dans les hommes comme dans les animaux, dans les animaux comme dans les plantes, de la dissolution à l'organisation et de l'organisation à la dissolution.

C'est aussi l'atheisme, ou un panthéisme materiel, que nous rencontrons dans la doctrine des *paikariens*, ainsi appelés de leur fondateur Paikar. Selon ces sectaires, Dieu ne serait pas autre chose que le feu, dont la lumière aurait donné naissance aux astres. Mais le feu n'est pas seulement lumineux, il est aussi sec et chaud; par ces deux proprietes, il a engendre l'air; dans l'air, il y a un principe d humidité qui a produit l'eau. L'eau, etant à la fois humide et froide, a engendré par sa froideur la terre. Enfin, de la combinaison de ces quatre éléments sont sortis tous les corps composes (*ubi supra*, p. 204). Si la Perse a son Héraclite, elle a aussi son Thalès dans la personne d'Alar, chef des alariens, et son Anaximène dans Milan, chef des milaniens. En effet, le premier reconnaît pour principe de l'univers l'humidité ou l'eau, et le second, l'air (*ubi supra*, p. 204-207). Un médecin du nom de Schahib, que ses disciples font vivre dans l'Iran, à la fin du règne de Zohak, se figurant que les choses avaient pour principe générateur la terre. Les propriétés froides de ce corps auraient donne naissance à l'eau; ses propriétés humides, à l'air; sa sécheresse, au feu;

à son tour, aurait engendré le ciel et les étoiles. Enfin, toutes ces hypothèses matérialistes, presque identiques à celles de l'école ionienne, viennent se résumer et se concilier dans le système du mobed Akhschi, contemporain de Schadib et fondateur de la secte des *akhschiens*. D'après ce philosophe, Dieu est l'essence de tous les éléments, et, dans ce sens, il est vrai de dire qu'il n'a aucune forme, qu'il est partout et qu'il reste immuable, tandis que tout change dans l'univers. Il admet la résurrection, mais dans une acception purement physique, comme la transformation des éléments et la révolution périodique de la nature. Il rejette les récompenses et les châtiments d'une autre vie, faisant consister le paradis dans les plaisirs des sens, dans la jouissance de tous les biens matériels, et l'enfer dans la douleur et la privation. Des vieilles croyances de l'Iran il n'a conservé que la loi qui commande la douceur et défend la cruauté envers les êtres inoffensifs; mais il permet l'inceste et déclare l'adultère innocent quand le mari consent à son propre déshonneur. Le bien et le mal, dit-il, n'ont rien d'absolu; ils dérivent exclusivement des institutions et des lois, que l'homme change à volonté. Les akhschiens peuvent être considérés comme les épicuriens de la Perse. Ils étaient fort nombreux à l'époque où écrivait l'auteur du Dabistan; mais, repoussés par les autres sectes de leur nation, ils prenaient généralement le masque de l'islamisme (*ubi supra*, p. 208-211).

Ainsi nous avons trouvé en Perse le matérialisme, le scepticisme, l'épicurisme, sans compter les systèmes d'un ordre plus élevé; nous allons y rencontrer le communisme, dans une secte dont l'existence ne peut pas être contestée, car elle a été la cause d'une révolution politique et a fait tomber un roi de son trône. Cette secte est celle de Mazdak, qui, après avoir vu un instant le triomphe de ses principes sous le règne de Kobad, périt dans les supplices par les ordres de Nouschirvan ou Chosroës le Grand, vers l'an 533 de notre ère. Mazdak était grand prêtre ou archimage de la religion de Zoroastre (*Destouran-Destour*); mais il osa tirer des dogmes qui lui étaient confiés des conséquences étranges. Se donner entièrement à Dieu, se détacher de soi et du monde, voilà quel devait être, selon lui, le but de tous nos efforts. Plus on approche de ce but, plus on est heureux; plus on s'en écarte, plus on est malheureux. Or, qu'est-ce qui nous attache le plus à la terre? Qu'est-ce qui nous empêche de nous donner à Dieu et de vivre en paix avec nos semblables? C'est la possession individuelle, exclusive, des biens et des femmes, parce que cette possession est l'essence même de l'égoïsme et le contraire de l'abnégation. Que les biens et les femmes soient donc mis en commun. « Les biens et les femmes, disait Mazdak (*ubi supra*, p. 372-380), doivent appartenir à tous exactement comme le feu, l'eau et les plantes de la terre. — C'est une grande injustice que la femme de l'un soit parfaitement belle quand celle de l'autre est précisément l'opposé. Il est donc ordonné par les règles de l'équité et de la vraie religion à un homme de bien d'abandonner pour quelque temps son aimable compagne à un voisin qui en a une méchante et une laide, et d'accepter en échange cette femme disgraciée. — Il est également contraire à la justice et à la nature qu'un homme occupe un rang distingué, tandis qu'un autre reste

pauvre et dénué de toutes ressources. C'est donc un devoir pour le vrai croyant de partager sa fortune avec celui qui partage sa foi. Il est même obligé, selon la religion de Zoroastre, de lui envoyer sa femme pour le visiter, afin qu'il ne reste pas privé de compagne. » On sait que cette doctrine, acceptée et mise en pratique par Kobad, souleva contre lui toute la Perse, le fit chasser du trône et causa des désordres qui ne finirent que sous le règne de Chosroës. Mais c'est en vain que ce prince fit mourir dans les supplices le nouveau prophète et ses principaux disciples : la secte survécut. L'auteur du Dabistan rencontra encore un grand nombre de ses adeptes qui lui montrèrent un ouvrage de Mazdak, écrit en vieux persan et intitulé le *Desnad*. Ce livre, si nous en croyons le même écrivain, a été traduit en persan moderne par Ayin Schakib.

Indépendamment de ce système politique et social, le mazdéisme a aussi produit plusieurs sectes philosophiques, qui, au fond, ne reconnaissant d'autre autorité que la raison, interprètent le Zend-Avesta par la méthode allégorique, dans le sens de leurs propres opinions. Toutes ces sectes sont réunies sous le nom de *Beh-Dinan*, ou partisans de la vraie foi, d'une religion meilleure. Elles prétendent que la guerre d'Ormuzd et d'Ahrimane n'est pas autre chose que la lutte de l'esprit et de la matière, et, dans une sphère plus circonscrite, de l'âme et du corps, lutte dans laquelle le principe supérieur doit finir par triompher. Les démons sont les passions, les appétits qui naissent du corps, et les anges les facultés de l'esprit ou les qualités de l'âme. Quelquefois aussi c'est l'être et le non-être qu'elles nous représentent par les deux puissances. L'être se confond avec le bien, et le mal avec le non-être; c'est-à-dire que le mal n'est qu'une pure négation, et que le bien seul est en possession d'une existence réelle, absolue, éternelle (*Dabistan*, t. I, p. 359 et suiv.). Cette manière d'interpréter les livres saints, dans la langue théologique de l'Europe s'appellerait le rationalisme. Il nous resterait encore à parler des manichéens et des soufis; mais ces deux hérésies fameuses sortant du cadre que nous nous sommes tracé ici par les liens qui les rattachent, l'une au christianisme, l'autre à la théologie musulmane, nous avons cru devoir les réserver pour des articles distincts.

Si nous jetons maintenant un coup d'œil d'ensemble sur l'espace que nous venons de parcourir, nous y trouvons, comme dans toute civilisation un peu avancée, trois périodes : l'une de pure soumission, où l'on n'entend que la voix inspirée du prophète; l'autre de soumission et de raisonnement tout ensemble, où l'on discute sur les dogmes, où l'on remonte le cours des traditions, où des sectes diverses se disputent la préséance; enfin la troisième de pur raisonnement, de spéculations indépendantes et souvent hostiles à la vieille foi. Pendant cette période, la Perse a cessé d'exister comme puissance morale et politique; assaillie à la fois par les idées musulmanes et par les idées indiennes, elle a dû subir nécessairement cette double influence. Aussi rien de plus contestable, comme nous l'avons dit en commençant, que l'antiquité et, par conséquent, l'originalité de ses systèmes philosophiques; mais ses doctrines religieuses, son dualisme mitigé, ses idées sur la liberté, sur l'u[illegible], la régénération du

monde, la résurrection des corps et l'avénement futur du paradis sur la terre, sont faits pour exciter les plus graves méditations et ouvrir devant nos yeux un horizon nouveau.

Outre les ouvrages que nous avons indiqués dans le cours de cet article, on peut consulter : Foucher, *Traité historique de la religion des Perses*, dans les tomes XXV, XXVII, XXIX, XXXI et XXXIX des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*. — Görres, *Histoire des mythes du monde asiatique*, 2 vol. in-8°, Heidelb., 1810 (all.). — Meiners, *De Zoroastris vita, institutis, doctrina et libris*, dans les *Nouveaux mémoires de la Société de Gœttingue*, t. VIII et IX, et dans la *Bibliothèque philosophique*, t. IV. — Tychsen, *Commentatio de religionum Zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis*, dans les *Nouveaux mémoires de la Société de Gœttingue*, t. XI et XII. — Rhode, *la Sainte tradition, ou Système complet de la religion des anciens Bactriens, Mèdes et Perses*, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1810 (all.). — Erskin, *Dissertation sur les Parses*, dans le tome II de la *Société littéraire de Bombay*. — Jean Reynaud, *Zoroastre*, *Encyclopédie nouvelle* de Pierre Leroux et Reynaud, t. VIII. — Joachim Menant, *Zoroastre, essai sur la philosophie religieuse de la Perse*, in-8°, Paris, 18[illegible].

PERSONNE. PERSONNALITÉ. Dans l'origine, le mot *personne* (en latin *persona*, en grec [illegible]), ne signifiait pas autre chose qu'un masque de théâtre représentant les traits réels ou supposés, mais arrêtés par la tradition, du personnage qu'on mettait en scène : Œdipe, Achille, Agamemnon, Hécube, Médée. Bientôt, à la place du masque, se substitua le rôle ou le personnage lui-même, et le mot passa de la langue du théâtre dans celle du monde. C'est ainsi que s'est introduite cette façon de parler : être un grand, un petit, un médiocre personnage : *personam agere*. Mais, comme ce qui distingue particulièrement une personne d'une autre, ce sont moins les traits que le caractère, moins les actions et les paroles que le principe intérieur, la force spirituelle d'où elles découlent, le mot *personne* est devenu synonyme d'*homme*, en tant que l'homme est un être intelligent et libre, capable par lui-même de prendre une détermination et de l'exécuter. En effet, il ne suffit pas pour être une personne d'avoir le visage humain, il faut posséder une âme humaine en état de réfléchir et de répondre de ses actions. Un enfant, un idiot, ne sont pas des personnes; et quand même ils en porteraient le nom, ils n'en exerceraient pas les droits. Enfin, à ce même mot, les philosophes ont attaché une signification plus générale et plus précise, en l'employant pour désigner tout être intelligent et libre, tout agent spirituel et moral, toute cause qui a la responsabilité et la conscience de ses actions. Dans ce sens, la *personne* est le contraire de la *chose* : l'animal, le végétal, le minéral, sont des choses; l'homme est une personne, et rien n'empêche d'en admettre d'autres au-dessus de lui. Dieu lui-même est une per[illegible], si on le considère comme une cause créatrice distincte de l'uni[illegible] qu'on appelle la *personnalité*, c'est le caractère en vertu [illegible] quelconque mérite le nom de personne; c'est l'idée [illegible]e à son plus haut degré de généralité. Ainsi, par [illegible]era pour ou contre la personnalité divine; on

se demandera si la personnalité humaine subsiste après la m (Voyez Dieu, Immortalité). On soutiendra que la raison est impers nelle (Voyez Raison).

PÉTITION DE PRINCIPE [*petitio principii*, traduction l rale du grec τὸ ἐν ἀρχῇ λαμβάνειν]. C'est le nom donné par Aristote à des sept paralogismes ou faux raisonnements dont il nous offre la d nition et la réfutation dans le cinquième chapitre de ses *Réfutati sophistiques*. Ce paralogisme consiste à supposer vrai ce qui est question : « Ce qu'on voit assez, dit la *Logique de Port-Royal* (3e pa c. 19), être entièrement contraire à la vraie raison ; puisque, d tout raisonnement, ce qui sert de preuve doit être plus clair et p connu que ce qu'on veut prouver. » C'est avec justice que Gal reproche à Aristote de s'être servi lui-même de ce moyen pour prou que la terre est au centre du monde. En effet, toute l'argumenta du philosophe grec peut se réduire aux termes suivants :

La nature des choses pesantes est de tendre au centre du monde, celle des choses légères de s'en éloigner ;

Or, l'expérience nous fait voir que les choses pesantes tendent centre de la terre, et que les choses légères s'en éloignent ;

Donc, le centre de la terre est le même que le centre du monde.

Il est clair qu'il y a dans la majeure de ce syllogisme une pétition principe ; car nous voyons bien que les choses pesantes tendent centre de la terre, mais rien ne nous apprend que le centre de la ter soit le même que le centre du monde.

« On peut, continue la *Logique de Port-Royal*, rapporter encore cette sorte de sophisme la preuve que l'on tire d'un principe différ de ce qui est en question, mais que l'on sait n'être pas moins conte par celui contre lequel on dispute.

« Enfin, on peut rapporter à ce sophisme tous les raisonnements o l'on prouve une chose inconnue par une qui est autant ou plus incon nue, ou une chose incertaine par une autre qui est autant ou pl incertaine. »

PÉTRARQUE (François), l'un des créateurs de la littératu italienne, mérite une place dans l'histoire de la philosophie, auta comme moraliste qu'en qualité de précurseur de la renaissance de lettres.

Il naquit à Arezzo le 20 juillet 1304. Son père, ami de Dante gibelin et banni de Florence, s'était établi à Avignon auprès du pap Clément V. Le jeune François commença ses études à Carpentras où, plus tard, il devint chanoine ; il les continua à Montpellier, e les acheva à Bologne, sous le légiste poëte Cino da Pistoia. I avait vingt ans lorsqu'il revint à Avignon et qu'il s'y lia avec le Colonne. Ayant conçu la passion la plus vive pour l'épouse de Hu de Sade, l'immortelle *Laure*, il s ait à voyag visite une de l'Europe, puis alla s'ensevel poëme épique dont Scipion f les *canzones* que sa tendress autant qu'il s'enorgueillissait

du nom de Laure et du sien. Rome lui offrit la couronne et il la reçut au Capitole, le jour de Pâques 1341. Depuis dans les principales villes d'Italie, partout admiré et fêté, ambassade par plusieurs souverains, et toujours épargné s civiles et étrangères, alors si fréquentes partout. Il laissa se bibliothèque à la république de Venise, et mourut d'apo-rqua, près de Padoue, le 18 juillet 1374, au milieu de ses uscrits grecs et romains.

», tour à tour amoureux, gracieux et religieux, fut le repré-le dictateur de la république des lettres au XIVe siècle, le érudits, des critiques et des moralistes. Sa vie, cette vie t si diversement agitée, si studieuse surtout, à la fois un ntinuel et un constant soupir pour l'affranchissement de st liée à tous les hommes célèbres, à tous les événements es de ce temps orageux dont elle forme elle-même une grande a correspondance immense, universelle, est une image cu-lèle de l'esprit humain au XIVe siècle.

poursuivi par Pétrarque, à travers toute l'Europe, était r l'étude des lettres grecques et latines. Lui-même avait ap-c du moine Barlaam et de Léonce Pilate, de Thessalonique. , recouvrer, sauver, conserver, publier, répandre les œuvres is ; en conseiller, en faciliter l'étude, en inspirer le goût ; nde de la poésie, de l'éloquence et de la philosophie an-ombattre le pédantisme de l'école, les froides et arides for-la scolastique ; remplacer le règne du syllogisme, l'esprit par le culte libre et enthousiaste du beau, du vrai, du bien ; tation par la rêverie, la dialectique par de poétiques as-substituer enfin *Athènes* à la *Sorbonne*, Platon et Cicéron et à Averrhoès, tel était le dessein général de l'activité dont fut l'auteur ou le centre. A cet égard, Pétrarque va beau-loin que Dante, lequel attaque la barbarie intellectuelle, ner l'école ni Aristote. Pétrarque est le chef d'une réaction me contre le péripatétisme officiel : il est le principal devan-cadémie florentine des Médicis.

trarque ne fut pas seulement chef d'opposition, il fut fon-école. Lui-même se croyait aussi propre à la philosophie à la poésie : *Ingenio ad moralem præcipue philosophiam* réa dans cette partie des sciences philosophiques une sorte oitié poétique, moitié religieuse, dont les disciples les plus ne parurent qu'au XVIe siècle, moins encore en Italie que ste de l'Europe. Il n'est pas aisé de définir ce qui distingue d'hommes et d'écrits, tant il réunit de caractères divers s variés. On peut dire, toutefois, que le platonisme, la doc-osée au *Banquet*, en constitue le fond ou le point de départ. *que des cantiques*, les Pères de l'Eglise, saint Augustin, *nus Pater Augustinus*, puis saint Bernard, donnent à cet renouvelé un tour plus pratique, plus ascétique ; ils rendent rfois érotique, toujours lyrique, chré-ment chevaleresque, héroïque, em-à ces deux premières tendances. Le

philosophe, heureux de dévouer à sa *dame* sa vie comme sa pensée, devient ainsi tour à tour le chevalier de la Vérité, de la Charité, de la Beauté céleste. L'habitude de l'allégorie, qui appartient au moyen âge autant qu'à l'Orient, change l'amour sentimental, romanesque, mélancolique, inspiré par une mortelle, par *madonna Laura*, en un amour idéal, spirituel, évangélique, dont la sagesse éternelle est l'objet. La souveraine perfection est tantôt une personne, tantôt une idée; l'idée, le type accompli, s'incarne dans la personne; la personne n'est que l'idée vivante, le type réalisé. D'ordinaire, cette personne est une femme; le plus rarement c'est la Divinité même; pour les uns c'est Pallas, pour les autres la Vierge Marie; toujours c'est, comme la Vérité, une vierge d'une beauté ineffable, *mulier inenarrabilis claritatis*. Mais s'il y a diversité quant à la nature de l'objet adoré, il n'y en a point à l'égard des moyens de s'y unir. Ces moyens se réduisent à l'amour, à un amour enthousiaste et contemplatif, tel que celui des modernes quiétistes. La philosophie morale, par conséquent, ne sera qu'une recherche passionnée, et rêveuse à la fois, de la sagesse, ou de la félicité en Dieu, *un amoroso uso di sapienza in Dio*. Le moraliste s'appliquera, non-seulement à définir avec justesse le bien et le mal, mais à enflammer les hommes d'une ardeur exclusive pour la vertu, à les embraser des feux de l'héroïsme. En présence des secrets tourments de notre âme, occasionnés par le problème de sa destinée, en présence des mystères de la vie et de la mort, en présence des abîmes de la Providence invisible, mais toujours agissante, le moraliste doit nous changer en une *fontaine d'amour*, inépuisable en noblesse de cœur et en béatitude.

Tous ces aspects différents se rencontrent dans les écrits philosophiques de Pétrarque. Ses ouvrages italiens sont dominés par le côté terrestre et mondain de l'amour platonique; ses ouvrages latins, par le côté religieux et mystique. Mais dans ses livres latins il y a de même mélange et confusion entre les deux caractères, avec cette différence, pourtant, que ses productions dernières réfléchissent plus purement, plus complétement l'amour de la beauté incréée et absolue, de la vérité idéale et parfaite, le vertueux et austère amour du vrai Dieu.

Nous allons rapidement indiquer le conten de ces écrits, en commençant par ceux où l'adoration de Laure est encore étroitement unie à l'adoration de la sagesse invisible.

1°. Les *Six Triomphes*, qui sont restés inachevés et qui ne furent publiés qu'après la mort de Pétrarque. Le premier de ces *Triomphes* représente l'amour comme le maître de tous les mortels; le second montre Laure victorieuse de l'amour; le troisième, la mort victorieuse de Laure; le quatrième, la gloire triomphant de la mort; le cinquième, le temps l'emportant sur la gloire; le sixième, la Divinité maîtresse du temps, et par conséquent de toutes choses.

2°. La *Vie solitaire* (*de Vita solitaria*) est un traité en deux livres adressé à un fidèle ami de Pétrarque, Philippe de Cabassoles, évêque de Cavaillon. C'est la retraite de Vaucluse qui inspire cet éloge de la solitude; c'est l'antiquité qui en fournit les principaux éléments, les exemples des sages. Dans le premier livre, l'auteur s'abandonne aux

dans de son imagination éloquente, pour montrer que l'homme est né pour la vertu ; que les villes et les cours ne permettent pas de cultiver la vertu ; qu'il faut donc vivre loin de la société. Le second livre est tout historique et plein d'érudition.

3°. Le traité *de Otio religiosorum*, adressé au frère de Pétrarque, chartreux de Montrieu, est plus théologique que philosophique ; il contient cependant des parties intéressantes sur la méditation et la contemplation, sur la philosophie religieuse, sur celle des Pères, etc.

4°. Les deux livres intitulés *Remèdes contre l'une et l'autre fortune* (*de Remediis utriusque fortunæ*), adressés au proscrit de Vérone, Azzo de Corége, autrefois maître de Parme, sont une imitation de l'ouvrage de Boëce. Ils se composent, le premier, de cent vingt-deux dialogues ; le second, de cent trente-deux, et doivent établir comme maxime, que tous les biens terrestres sont bornés et périssables, et qu'il n'est point de maux sans remèdes. Pétrarque envisage successivement tout ce qui semble assurer le bonheur ici-bas, et conclut que toutes les félicités mondaines ne sont que des biens dangereux pour la vertu, parce qu'elles nous asservissent aux passions. Puis il énumère les peines et les souffrances des hommes, auxquelles le sage se dérobe, en considérant l'adversité comme une école bienfaisante pour le cœur et pour la volonté.

5°. Le *De sua ipsius et multorum ignorantia*, composé dans la retraite d'Arquà, est un écrit très-important pour connaître l'état de la philosophie italienne au XIVe siècle. C'est une réponse savante et véhémente aux péripatéticiens, qui avaient déclaré Pétrarque un homme sans lettres, parce qu'il avait refusé de jurer, sur la foi d'Aristote, *dei Aristotelis*. Il soutient contre eux que le vrai penseur se range du côté de Platon et de Cicéron, à l'exemple des Pères mêmes, qui trouvaient les académiciens, non-seulement plus riches et plus agréables, mais plus conformes au christianisme.

6°. Dans les deux opuscules politiques *de Republica optime administranda* et *de Officio et virtutibus imperatoris*, Pétrarque rassemble les principales maximes de Platon et de Cicéron sur la politique et le gouvernement, sur les droits et les devoirs des peuples comme des princes. Ce double cadre offre le tableau de l'indépendance et de la liberté, du patriotisme et de la félicité publique, tels que pouvait les concevoir un platonicien du XIVe siècle, ami dévoué de tout progrès populaire : c'est une production fort supérieure au *de Monarchia* de Dante.

7°. Les trois colloques *de Contemptu mundi* forment une sorte d'autobiographie dans le genre des *Confessions*. Saint Augustin y est l'interlocuteur de Pétrarque en présence de la Vérité. Ces trois dialogues remplissent trois jours. Le premier prépare la conversion de Pétrarque, dont la vie avait été si orageuse. Le second représente Augustin passant en revue tous les vices dont l'âme de Pétrarque est dominée, et que Pétrarque avoue. Le troisième et le plus intéressant rend compte des amours de Pétrarque, explique la cause du chan-
mi va s'opérer dans sa vie comme dans ses études, et as-
pira, pour unique objet, la beauté infinie, la sagesse

8°. C'est cette divine sagesse qui fait le sujet des dialogues *De vera sapientia*, tenus sur la place de Rome entre un sophiste, rhéteur et érudit, *orator*, et un ignorant, humble et pieux, *idiota*. Dans le premier dialogue, l'ignorant essaye de montrer au savant que la sagesse ne s'apprend pas dans les livres ni dans les écoles, mais au fond de la conscience. *Se connaître soi-même*, voilà l'origine de la sagesse. Mais on ne se peut connaître qu'en déposant toute présomption et en revêtant l'humilité, la modestie et la modération. Alors on reconnaît que si l'*homme est un animal raisonnable et mortel*, la raison est viciée par l'orgueil, et son orgueil susceptible d'être humilié par la pensée de la mort. Ainsi se trouve, à côté du mal, un sûr remède. Par la révélation, d'ailleurs, Dieu nous offre non-seulement le moyen de chasser le désespoir, mais la force de relever et de purifier la raison. Dieu nous offre, à la place de l'imparfaite sagesse du monde, la parfaite et sainte sagesse du ciel. C'est cette admirable sagesse que l'auteur décrit dans le second dialogue, essayant de la rendre sensible et agréable sous mille formes poétiques, comme l'original de toute beauté. L'effet de cette sagesse véritable est d'inspirer l'amour de la perfection, le *sapere internum*, par lequel l'homme intérieur est puissamment attiré vers la Divinité, son principe, son milieu et sa fin. Cet amour se manifeste en particulier de deux manières, par la *science* et par la *charité*, deux degrés d'initiation et d'épuration, où notre âme se libère de ses mauvais penchants et se fortifie dans son instinctive sympathie pour la source de tout bien, pour l'Etre infini.... Voilà ce que Pétrarque entendait par la *vraie sagesse*; voilà pourquoi Boccace, son ami, l'appelait un homme céleste, *cœlestis homo*.

En réunissant les idées qui servent de fondement à ces ouvrages, on voit que la morale de Pétrarque ne contenait rien de neuf. Elle était une nouvelle application des anciennes doctrines, de celle de Platon et des Pères; mais, dans le siècle où elle parut, elle devait sembler une puissante, une séduisante nouveauté. La forme sous laquelle elle se produisit, la forme du dialogue et de l'ironie socratique; la méthode qu'elle employa, un mélange libre et varié de l'analyse et de la synthèse, de l'induction et de la divination, de la psychologie et de la preuve *à priori*, tout ceci fait également de Pétrarque un disciple de l'Académie et des plus profonds docteurs de l'Eglise. Il est surtout l'un et l'autre par cette tendance éminemment morale qui le distingue entre tous les esprits célèbres de son temps, et que ne lui ont pas empruntée la plupart de ses imitateurs modernes.

Voyez, sur Pétrarque, l'abbé de Sade, *Mémoires pour la vie de Fr. Pétrarque*, 3 vol. in-4°, 1764. — Heeren, *Histoire de la renaissance des lettres*, t. I et II, *passim* (all.). — Sur sa philosophie morale, une dissertation succincte de M. Maggiolo, in-8°, Strasbourg, 1843. — Sur son école, M. Christian Bartholmèss, *Jordano Bruno*, 1847, t. II, p. 34 et suiv., p. 117-128. C. Bs.

PHALÉAS de Chalcédoine, inventeur d'une constitution analogue en quelques parties à celle de la *République* et des *Lois* de Platon, ne nous est connu que par le seul témoignage d'Aristote; mais ce témoignage est d'une étendue suffisante pour nous permettre d'apprécier les

le Phaléas, et la réfutation qu'en offre Aristote est si concluante et si e. que nous ne saurions mieux faire que de donner ici une simple :tion de cet important passage : « Il y a, dit le philosophe *Politique*, c. 4, ed. Schneider; c. 7, ed. Bekker, après avoir analysé les utopies de Platon, il y a quelques autres constitutions tracées, par des particuliers, soit par des philosophes et des hommes , toutes plus voisines de ce qu'on a vu ou de ce que nous voyons e que ne sont celles de la *République* et des *Lois*. Aucun autre, et, que Platon n'a introduit la communauté des enfants et des es, ni les repas communs entre les femmes; en général on ence par les réformes les plus nécessaires. Ainsi, quelques-uns nt que le plus important est de bien régler ce qui concerne la iété, comme étant la cause principale des dissensions; et voilà uoi Phaleas de Chalcédoine a commencé par ce point : il dit s propriétés doivent être égales entre les citoyens; la chose est , selon lui, à établir au moment de la fondation d'un État, plus laborieuse quand une fois il est fondé; néanmoins, l'égalité lira bien vite, en décrétant que les riches donneront des dots n recevront pas, et que les pauvres en recevront et n'en donne- pas. Mais, en posant ce principe, il ne faut pas méconnaître ue l'on méconnait aujourd'hui qu'en fixant le taux des for- , on devrait fixer aussi le nombre des enfants; car si la fa- s'accroît hors de proportion avec la fortune, la loi sera ruinée -même; et, outre cet inconvénient, il est mauvais que beaucoup hes deviennent pauvres : de tels hommes sont trop disposés évolutions. Il peut arriver que les fortunes soient égales, mais cessives et trop favorables au luxe, ou trop chétives et par là es de la misère. Ce n'est donc pas assez au législateur de les ra- r à l'égalité; il faut que, dans l'égalité, il cherche la juste me- Ce n'est rien encore d'avoir assigné à tous une portion modeste : ssions sont ce qu'il faut égaliser plutôt que les fortunes, et cela peut sans une bonne éducation réglée par la loi. Phaléas répon- eut-être que c'est précisément ce qu'il dit lui-même : il pense, et, que tous les citoyens doivent avoir même fortune et même tion. Mais il faut encore dire ce que sera cette éducation : ce n'est aire que de la rendre simplement uniforme. L'éducation peut uniforme pour tous, et telle cependant qu'elle rende les hommes ieux d'argent ou d'honneurs, ou de tous les deux à la fois. eurs, les séditions ne viennent pas seulement de l'inégalité des es, mais de celle des honneurs, et, en sens inverse, de cha- de ces deux causes. La foule se révolte contre l'inégalité des ses, les honnêtes gens contre l'égalité des honneurs; et les ne se commettent pas seulement pour obtenir le nécessaire, à remédierait, selon Phaléas, l'égalité des biens. On ne vole pas ment] pour se préserver du froid et de la faim, mais pour jouir isfaire une passion; et c'est à quoi on ne saurait trouver de le que dans la philosophie. Les plus grands excès se commettent aindre à de suprêmes jouissances, non pour subvenir à de s. Par exemple, ce n'est pas pour éviter le froid qu'on rannie : la constitution de Phaléas n'est donc bonne

que contre les petites injustices. Maintenant il s'occupe fort de bien régler la vie intérieure de la cité ; mais il faut songer aussi aux rapports avec les voisins et avec tous les étrangers. En conséquence, la cité a besoin d'une organisation qui la rende propre à la guerre, de quoi Phaléas n'a pas dit un mot. De même pour les fortunes : il faut non-seulement qu'elles soient appropriées aux besoins de la vie civile, mais capables d'échapper aux périls du dehors ; aussi ne doivent-elles pas être si grandes que des voisins plus forts les convoitent, et que ceux qui les possèdent ne puissent les défendre. Il ne faut pas, non plus, qu'elles soient si faibles qu'elles ne suffisent point à une guerre avec des égaux. Phaléas n'a rien déterminé de tout cela. C'est une chose utile assurément que l'égalité de fortune entre les citoyens pour éviter les séditions ; mais ce n'est pas, à vrai dire, une grande chose. Les honnêtes gens, en effet, peuvent s'indigner de n'être pas mieux partagés que les autres, et de là semblent venir bien des attentats et des troubles. D'un autre côté, le vice est insatiable ; la passion, de sa nature, est sans bornes, et la plupart des hommes ne vivent que pour assouvir leur passion. En toutes ces choses donc, le vrai commencement est moins d'égaliser les fortunes que de préserver contre l'ambition les natures honnêtes, et d'ôter aux méchants le pouvoir de nuire, c'est-à-dire de faire qu'ils soient les plus faibles, sans, pour cela, être opprimés. Phaléas n'a pas, non plus, défini convenablement son égalité des fortunes : il ne l'établit que pour les terres ; mais il y a encore les esclaves, le bétail, l'argent, et le reste de ce que nous appelons la richesse mobilière. Tous ces biens, il fallait aussi en prescrire la répartition égale, ou en fixer sagement la nature, ou renoncer tout à fait à l'égalité. En outre, il donne, ce me semble, à sa ville de bien petites dimensions, puisque tous les artisans y seront des esclaves et ne s'ajouteront pas au nombre des citoyens. On peut juger, par ce qui précède, de la constitution de Phaléas, de ses avantages et de ses inconvénients. » Ses avantages, Aristote, on l'a vu, les réduit à bien peu de chose ; ses inconvénients, Aristote, dans la brièveté même de son analyse, les fait ressortir avec une vigueur de critique qui n'a rien perdu aujourd'hui de sa justesse et de son à-propos. Dès son apparition dans le monde, la chimère de l'égalité absolue entre les hommes a rencontré un habile contradicteur. Deux mille ans de méditation et d'expériences nouvelles n'ont pas apporté contre elle un argument de plus.

E. E.

PHÉDON d'Élis, un des disciples immédiats de Socrate, qui, par son dévouement à son maître, a mérité de donner son nom à un des plus beaux dialogues de Platon. Ayant été fait prisonnier dans sa jeunesse, il servait comme esclave un marchand d'Athènes, quand Socrate le vit un jour devant la maison de son maître. Touché de sa physionomie spirituelle et agréable, le philosophe le fit racheter par Criton ou par Alcibiade, et l'admi[illegible]mbre de [illegible]ples. Après la mort de Socrate, Phédon essay[illegible] dans [illegible] une école dont le rôle n'est pas bien connu, [illegible] direction de Ménédème, avec celle d'Er[illegible] E[illegible]s.) Il avait [illegible] plusieurs dialogues très-e[illegible] dont il [illegible]

jusqu'à nous (Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, liv. II, c. 18; Diogène , liv. II, § 105. X.

ÈDRE, philosophe épicurien, qui florissait à Athènes au temps iron et de César. Il compta parmi ses auditeurs, sans pouvoir le tir à ses doctrines, Cicéron, qui, dans plusieurs de ses ouvrages *ibus*, lib. I, c. 5; lib. V, c. 1; *de Natura deorum*, lib. I, c. 33; *tid.*, lib. XIII, epist. 1, fait le plus grand éloge de son caractère et e la plus grande amitié pour sa personne. Il avait écrit un ou-*ur la Nature des dieux* Περὶ θεῶν, dont on suppose que le phe romain a tiré un grand parti et a même reproduit plusieurs es dans son traité *de Natura deorum*. Le fragment qu'on a trouvé ulanum, et que M. Christian Peterson a publié sous son nom, it bien être authentique. Il est intitulé *Phædri epicurei, vulgo ni Herculanensis, de natura deorum fragmentum instauratum et itum*, in-8°, Hambourg, 1833. Dans ce fragment, plus historique gmatique, l'auteur se contente de rapporter quelques-unes des étations physiques que l'école stoïcienne appliquait à la mytholo-oque. On peut aussi consulter sur Phèdre, et, en général, sur isme chez les Romains, une thèse de M. A. Olleris : *De Phædro o, sive de Romanis Epicuri sectatoribus circa Cæsaris tempora*, Paris, 1841. X.

ÉNICIENS (SAGESSE DES). La petite nation que nous appelons *iens*, d'après les Grecs, mais qui se nommait elle-même *Chana-* dont le siége principal ne fut qu'une côte de Syrie de quarante ante lieues de long sur deux à cinq de large, joue dans l'histoire trines un rôle secondaire. Mais ce rôle est spécial : c'est celui médiaire entre l'Orient et l'Occident. En effet, elle fait un com-le lettres et d'idées qui s'allie naturellement dans ses destinées merce des riches étoffes et des métaux précieux. L'hellénisme exclusif qui régnait dans le domaine de notre érudition au com-ment de ce siècle menaçait la gloire des Phéniciens, même sous port; il contestait notamment, sinon l'existence réelle de Cad- moins son influence admise jusque-là sur la Béotie et par r la Grèce. Ottfried Muller et Niebuhr la mettaient au moins en n, et c'est à peine s'ils accordaient une influence de ce genre e par la Phénicie sur une contrée voisine, les colonies ioniennes. cherches savantes, celles de Hullmann et de Plass d'abord, celles de Bœckh et de Gesenius, sont venues confirmer l'an- vrai rôle des Phéniciens. M. Bœckh, dans ses belles recherches mesures, poids et monnaies de la Grèce, comparées avec ceux ient, a mis surtout hors de doute l'intervention des Phéniciens tablissement de ces rapports. Les travaux de M. Movers, sur ité phénicienne, travaux fort inachevés encore, mais déjà s, ont pour but, et en partie déjà pour résultat, de montrer les médiateurs de la civilisation et des arts auprès d'un nombre de populations d'Occident. Tout le monde connaît un peu ec leurs célèbres colonies; ce qui est moins su, c'est ctère de cet ensemble d'idées morales et religieuses,

de vues philosophiques et de doctrines sociales que nous désignons sous les mots de *sagesse des Phéniciens*, et dont ils ont été soit les créateurs, soit les intermédiaires.

Dans son origine, cette sagesse se rattache sans nul doute, à l'Asie centrale ou à l'Egypte. Mais la tradition des Phéniciens la fait absolument autochthone, locale et, par conséquent, antérieure à leurs migrations les plus anciennes, même à celle où, sous le nom de *Hyksos*, ils ont dominé en Egypte, de l'an 2300 à l'an 1700 avant notre ère. Dans tous les cas, il est évident que cette longue résidence dans un pays qui jouissait d'une civilisation plus ancienne que la leur, n'a pas été sans influence sur celle-ci, et il est certain que, revenus dans leur patrie plus instruits et plus nombreux, ils s'en sont répandus avec une grande supériorité de lumières sur toutes les côtes de la Méditerranée, jusque vers les Colonnes d'Hercule et vers l'entrée du Pont-Euxin. En effet, les traditions et les monuments, et en particulier les plus irrécusables de tous, les langues, nous présentent les Pélasges, les Cariens, les Lélèges et les Curètes, comme autant de branches de cette même race sémitique dont les Phéniciens sont la plus illustre. La filiation et les disséminations de cette race, mal saisies des Grecs, sont toutefois indiquées par quelques auteurs classiques, notamment par Diodore de Sicile, Pausanias et Tacite. Les Phéniciens eux-mêmes avaient perdu si complétement la trace de leur origine et de leur berceau primitif, placé entre les bords de l'Euphrate et ceux de la mer Rouge, qu'ils rattachaient à leur lanière de terre, en Syrie même, la naissance des dieux et celle du genre humain. C'est là que, suivant eux, leur dieu Bel (Kronos, selon les Grecs) a été leur premier monarque. Ils se gardaient donc de se dire une simple branche de la race sémitique. Chananéens exclusifs, ils ne traitaient de frères ni les Araméens ni les Arabes, et, soit qu'ils fussent descendus de Cham, comme le pensent les uns, et en particulier M. Etienne Quatremère, ou de Sem, comme le croient les autres, et en particulier M. Movers, le souvenir de cette affinité, ou le désir d'en faire montre, s'était effacé aussi complétement chez eux que chez leurs voisins les Hébreux, qui ne les traitent jamais de frères, et les mettent toujours de la famille des Egyptiens. Selon les Phéniciens, le père de la nation, Chanaan (petit-fils de Noé), son aîné Sidon, et ses autres fils, ont donné leurs noms à toutes les villes et à toutes les tribus de la nation.

Cette question d'origine n'a d'importance ici que pour la question de l'originalité des doctrines. Or, sous ce point de vue, les prétentions des Phéniciens sont aussi exagérées que celles des autres peuples de l'antiquité, qui tous se disent également les instituteurs du genre humain. Toutefois, la civilisation phénicienne remonte à une époque assez reculée. Elle est antérieure à l'invasion des Hyksos en Egypte. Qu'elle se soit enrichie dans cette longue expédition, cela est incontestable; mais ce qui l'est aussi, c'est qu'elle n'en est pas née. Elle est bien réelle dès le temps de la guerre de Troie. C'est l'époque de Mochus et de Sanchoniathon, deux de ses représentants les plus célèbres. En effet, le commerce du pays et ses sanctuaires sont connus à Homère, et, en général, la gloire de Sidon, et celle de Tyr, qui vint

l'éclipser, sont à cette époque des lieux communs dans le monde ancien. Cependant, à toutes les époques aussi, les Phéniciens, qui exercent une influence considérable sur le commerce, l'industrie et les arts, sur les idées religieuses et la culture littéraire de plusieurs nations étrangères, subissent à leur tour celle d'autres peuples et finissent même par subir les lois de la conquête. Leur sort est souvent uni à celui de l'Egypte. Ils en sont les alliés lorsqu'ils sont assujettis par le roi des Chaldéens, Nabuchodonosor. Des mains des Chaldéens ils passent successivement entre celles des Perses, des Grecs et des Romains. Mais à chacune de ces époques ils se distinguent par une haute civilisation, par une étonnante activité d'esprit, par une rare sagesse dans le choix de leurs institutions politiques, et par une intelligence profonde dans le maniement de leurs intérêts sociaux. Ils se font remarquer dans le gouvernement de leurs affaires comme dans l'administration de leurs colonies. Dans les belles-lettres et dans les beaux-arts, dans l'industrie même, ils manquent d'originalité. Leur génie est peu créateur. On peut leur accorder, en fait d'inventions, la teinture de la pourpre, la fabrication du verre, celle de certains tissus et de certains produits métalliques; mais quant aux poids, aux mesures et aux monnaies, dont on les a souvent dits les auteurs, ils ne furent que les entremetteurs entre la Babylonie et l'Occident, qui leur donna aussi l'astronomie, et assura par ce don l'incontestable supériorité de leur navigation. Quant à l'écriture alphabétique, c'est plutôt à la branche araméenne du tronc sémitique qu'il convient désormais de l'attribuer (Bœckh, *Meteorologische Untersuchungen*, p. 41). L'art pur, l'art plastique des Phéniciens, fut d'abord un emprunt fait par eux à l'Egypte et à l'Italie centrale; il resta longtemps grossier entre leurs mains, même en représentant leurs dieux.

Ce qui manqua toujours à leurs arts et à leurs sciences de la Phénicie en général, ce furent les lumières de la philosophie proprement dite, l'indépendance d'esprit qu'elles donnent, la possession des principes suprêmes qu'elle enseigne. Il est vrai que, sous les Romains, la Phénicie eut des écoles de philosophie et des philosophes distingués. Maxime, Paul, Porphyre et Marinus naquirent à Tyr; Diodore, Boéthus, Zénon le Jeune et Dionysius le Grammairien, à Sidon; Taurus et Mnaséas, à Béryte; Philon, à Byblos. Mais c'étaient là des philosophes grecs, élevés dans un ordre d'idées et d'institutions étrangères à l'ancienne Phénicie. Jamais elle n'a eu un enseignement philosophique indépendant de celui des sanctuaires, ni des écrits comparables à ceux que la Grèce et l'Italie ont seules possédés dans l'antiquité, c'est-à-dire prenant la raison pour unique source et pour criterium suprême de la vérité.

Toutefois, si cette démarcation, inconnue même en théorie à plusieurs autres nations de l'Orient, l'a été aussi aux Phéniciens, cela est loin de prouver qu'ils soient demeurés étrangers à ces notions de psychologie et de logique qui ne sont que l'intelligence humaine en jeu et ayant l'œil ouvert sur elle-même, ni à ces principes de morale et de politique ou à ces spéculations de physique générale, de cosmologie et de théologie, qui ne sont encore que la raison appliquée à ce qui sans cesse la provoque irrésistiblement, à quelque degré de civili-

sation que se trouve notre espèce. Seulement la Phénicie n'a consigné nulle part ses réflexions sur le premier de ces divers ordres d'idées, et ses vues sur les autres ne se trouvent que sous les enveloppes de sa religion et de sa mythologie.

Nous nous flattions d'avoir sur ces objets des indications puisées aux meilleures sources, c'est-à-dire dans les écrits sacerdotaux de la Phénicie ; mais si cela est réellement, elles sont dans tous les cas fort altérées : ce sont les fragments de cosmogonie que Damascius a pris à Eudème de Rhodes, disciple d'Aristote, qui les avait pris lui-même dans les livres hiératiques des Sidoniens, et dans Mochus (*Damascii, philosophi platonici, De primis principiis. Ad fidem codd. mss. ed. Jos. Kopp.*, Francfort, 1826, , et les fragments analogues qu'on trouve dans Eusèbe, qui les tira probablement de Porphyre (*Præp. evang.*, lib. I, c. 9 ; lib. X, c. 9.), lequel les avait empruntés à Philon de Byblos, traducteur ou abréviateur de Sanchoniathon (*Eusebii Præp. evang. libri XV. Ad codd. mss. recens. Thomas Gaisford*, in-8°, Oxford, 1843). Les premiers de ces fragments, ceux d'Eudème, semblent moins altérés que les seconds, ceux de Philon. Mais quel est le degré de pureté ou de fidélité des uns et des autres ? C'est là une question de critique d'une solution difficile en l'état actuel de nos connaissances, et dans tous les cas, plus difficile encore est la solution d'une autre question, à savoir, de quelle époque et de quel degré d'originalité étaient les écrits religieux consultés par Eudème et par Philon, ou attribués soit aux prêtres de Sidon, soit à Mochus et à Sanchoniathon.

Les seuls points qui paraissent établis sur la dernière de ces questions, ce sont les suivants : d'abord, ces écrits, qu'on disait rédigés sous le règne de Bel, par Taaut ou Hermès, interprète de la Divinité, et personnification de la science sacerdotale, contenaient une révélation sacrée, et ils étaient accompagnés de commentaires postérieurement composés par les prêtres pour en expliquer les mythes et les allégories, mais attribués par eux à *Hermès second* et *Chusartis* (harmonie, personnification de la loi organique du monde) ; en second lieu, on disait ces révélations inscrites en caractères symboliques sur les colonnes des sanctuaires de Tyr par Héraclès, divinité qui répond au Bel de la Chaldée, au Chon de l'Égypte, et qu'on désigne sous le nom d'*Hercule philosophe* (Ἡρακλῆς ὁ φιλόσοφος, ὁ λεγόμενος Τύριος. *Chronic. Pasch.*, t. I, p. 78) ; troisièmement, la commune tradition comprenait, sous le nom de *Sanchoniathon*, ou le recueil complet de ces pages sacrées, ou le collecteur de toutes et le plus illustre d'entre eux ; quatrièmement, leur contenu était essentiellement cosmogonique, l'astronomie et la physique générale étant la base et la clef de la théologie phénicienne, et toute la partie liturgique de ces écrits étant d'origine postérieure ; enfin, cette dernière partie seule était originale ou purement phénicienne, la première n'étant qu'une imitation, assez libre sans doute, mais très-manifeste encore, des théories et des traditions de l'Égypte et de la Chaldée.

Quant à la première des deux questions, celle du degré de pureté et de fidélité des fragments d'Eudème et de Philon, il y a d'abord une nuance sensible entre les uns et les autres, et cette nuance établit une

forte présomption en faveur des premiers. Philon, à la vérité, prétend avoir retrouvé, dans un ancien écrit de Sanchoniathon, la véritable théologie des Phéniciens, celle que les prêtres avaient tenue longtemps cachée, par la raison qu'ils l'avaient fortement altérée. Or, on peut lui passer son assertion ou son illusion sur le mérite de ses recherches laborieuses; mais deux erreurs systématiques faussent l'esquisse qu'il trace de la doctrine des Phéniciens. La première, c'est son *evhémerisme*, qui le porte à vouloir démontrer, d'après les mythes des Phéniciens et ceux des nations voisines, que les dieux de ces peuples ne sont que des hommes divinisés; la seconde, c'est son hypothèse, que les mythes des Phéniciens ont été la source de ceux des autres nations. Ces deux erreurs sont évidemment profondes l'une et l'autre, et elles doivent éveiller la critique; toutefois, elles ne sauraient nous engager à rejeter le fond des renseignements qu'elles enveloppent.

Il nous reste sur la sagesse des Phéniciens d'autres indications nationales : des inscriptions, des médailles de plusieurs villes et de quelques colonies, des monuments relatifs au culte. Mais ces sources sont faibles, et avec plus d'abondance coulent celles que nous offrent les codes sacrés des Juifs, les inscriptions de l'Égypte, les textes des écrivains grecs et latins; seulement, il faut se défier singulièrement du système des assimilations, si familier à ces derniers lorsqu'il s'agit de religion.

En consultant ces sources si diverses, et en tenant compte de ces circonstances et de ces altérations, on arrive, dans l'état actuel de nos connaissances, à un haut degré de probabilité pour les résultats suivants.

La théologie phénicienne est une des formes les plus tranchées de ce naturalisme panthéistique qu'on retrouve au fond de toutes les anciennes spéculations de l'Orient. L'idée de la Divinité n'y est pas assez distincte de celle de la nature. Agissant mystérieusement au sein de celle-ci, Dieu est tour à tour une puissance créatrice, qui anime et conserve, et une puissance destructrice, qui transforme ou anéantit, le tout sous deux formes principales : l'une, principe de fécondité, de vie et de lumière; l'autre, principe de réceptivité, de génération et d'enfantement, dualisme d'effets ou de manifestations qui est incontestable, mais qui n'exclut pas entre les deux termes dont il se compose une sorte d'unité androgyne, quoiqu'il distingue le premier des deux principes comme élément de vie intellectuelle, du second, considéré comme élément de vie physique. Cette différence se révèle même dans toute la série des dieux qui en émanent ou qui en tirent leur origine. En effet, l'idée fondamentale de ce système comporte autant de divinités qu'il peut y avoir de manifestations dans la causalité suprême. On peut toutefois ranger en deux classes tous les agents reconnus par la théologie phénicienne : les puissances cosmiques ou générales, et les puissances sidérales ou particulières, telles que le soleil et la lune. Si générales que soient les premières, ce ne sont pas cependant de simples abstractions ou des personnifications allégoriques; ce sont des êtres ou des dieux; ils ont leur histoire, leur enfance, leur adolescence, leur âge mûr, leur vieillesse; ils sont fondateurs de villes ou de colonies, créateurs de cultes et d'institutions sociales, et reconnus de la nation entière ou

honorés spécialement dans certaines localités. Il y a aussi des divinités qui ne sont que des abstractions ou des personnifications d'êtres impersonnels, tels que le Temps, l'Année, le Mois, l'Aurore, le Jour, la Nuit, l'Heure, la Jeunesse, la Vieillesse, la Pauvreté, le Destin. Mais de ces divinités elles-mêmes quelques-unes se confondaient avec les dieux personnels : par exemple, le Temps, qui était Bel ou Belitan, ou Kronos, ou Saturne. Dans tous les cas, leur caractère purement allégorique n'infirmait en rien la personnalité des puissances cosmiques, ou des dieux du premier ordre. Les puissances secondaires, ou sidérales, étaient elles-mêmes parfaitement distinctes des astres qui formaient le siége principal de leur gouvernement. Ce gouvernement était si bien subordonné d'ailleurs à celui des puissances cosmiques, que sur les monuments les planètes figurent comme de simples attributs des dieux suprêmes, quoique les cérémonies de leur culte et la richesse des traditions ou des mythes qu'y rattachaient à l'envi l'astronomie, la médecine, l'agriculture et l'astrologie, leur eussent assuré près du peuple, à certaines époques, une véritable prépondérance.

Le détail des noms, des attributs et du rôle des nombreuses divinités de la théologie phénicienne appartient à l'histoire des religions, qui n'a pas manqué de s'en occuper; mais la philosophie doit jeter un coup d'œil sur les principes qui président aux spéculations théogoniques et cosmogoniques auxquelles les Phéniciens se livraient avec une grande prédilection, avec toute la curiosité et toute la hardiesse de leur génie oriental.

Dans les spéculations assises sur le naturalisme, la naissance du monde est étroitement liée à celle des dieux ou des puissances cosmiques qui se déploient dans son sein; l'origine, les transformations et la fin du premier, est en partie l'origine, la destinée et la fin de ces dieux eux-mêmes. Il est, en effet, des divinités qui s'effacent quand leur rôle est accompli, pour faire place à d'autres, dont l'apparition est motivée par des faits nouveaux, tout en se rattachant à des éléments anciens ou même éternels. La théologie phénicienne a non-seulement des principes, des puissances ou des dieux antérieurs à la naissance du monde, mais même ceux qu'elle y fait contemporains ou postérieurs, elle les conçoit comme une sorte de dédoublement des autres. Les cosmogonies de l'Orient partent généralement d'un principe *éternel*, de l'idée d'une *existence divine sans commencement;* elles s'occupent souvent des rapports primordiaux de la double puissance sous laquelle elles la conçoivent, mâle et femelle, autant que de l'origine et de la formation du monde. Dans la spéculation phénicienne, le principe mâle, Baal, se borne à l'acte le plus pur, la conception du monde tel qu'il le veut. Il n'en est l'ordonnateur, ou le démiurge, qu'en théorie; le démiurge, qui réalise sa conception, qui la met en action, c'est un second Baal, c'est Hercule, c'est Chusor Phtha. Le principe féminin de la puissance suprême se déploie de même sous deux formes, ou deux dénominations distinctes, d'abord comme *Baau* (la Nuit, le Bohou des Hébreux, le Buto des Egyptiens, le Baot et le Bythos des gnostiques), ou mère des choses célestes et des dieux, et ensuite comme *Mot*, ou mère des choses terrestres, dont *Astarté, Aphakê, Paphos* et *Dercéto* sont des manifestations ultérieures.

Sur ces principes fondamentaux, l'esprit phénicien paraît avoir établi, dans le cours du temps, plusieurs cosmogonies successives plutôt que contemporaines, et, par conséquent, assez diverses. Au moins est-il vrai de dire que les écrivains grecs qui les ont conservées aident singulièrement à les diversifier.

La plus ancienne, conservée par Eudème, et qui paraît avoir été celle du sacerdoce de Sidon et de ses livres sacrés, met à la tête de tout une triade mixte, ayant pour objet d'expliquer le plus grand problème de la cosmogonie, c'est-à-dire l'action d'un principe intellectuel sur un principe matériel, ou la coopération des deux : ce sont le Temps (Bel ou Χρόνος), le Désir (Πόθος), et le principe qui est en germe la lumière et l'air, le feu et l'humidité, le brouillard (ὀμίχλη). Le premier, le Temps, plane au-dessus des autres dans une sphère plus haute : de l'union des deux autres naissent l'air immobile et l'air-souffle (ἀήρ et αὔρα), et leur union engendre l'œuf du monde, emprunté à la cosmogonie assyrienne; de cet œuf entr'ouvert, fendu en deux sphères, naissent les choses célestes et terrestres (Damascius, *ubi supra*, p. 385).

La seconde de ces trois cosmogonies, celle de Mochus, également conservée par Eudème, est une sorte de révision de la précédente. Elle en retranche la triade, élève l'air et l'éther au rang de premiers principes, en fait naître *Oulomos*, c'est-à-dire *Olam*, que Damascius prend ou pour le *suprême intelligible*, la plus haute intelligence divine, ce qui en ferait jaillir un principe intelligent d'un principe physique; ou bien pour le plan, le paradigme du monde, ce qui fait des deux premiers principes des intelligences en germe. En effet, si Olam est le monde conçu dans un temps antérieur, le monde à venir, αἰών, et si cette conception est fille de l'air et de l'éther, les deux principes sont, comme Ζεύς et Ἥρα, chez les Grecs, à la fois des puissances cosmiques et des intelligences divines. D'Olam naît l'agent qui ouvre l'œuf du monde, ce qui donne naissance au ciel et à la terre, cette grande division de l'univers, dans l'opinion de l'antiquité. Quand Mochus ajoute qu'avant *Olam* on place les *Vents*, qui mettent en jeu les deux principes primitifs, mais que pour lui il suit un autre ordre, c'est encore une correction qu'il apporte à l'ancienne cosmogonie.

La troisième, celle de Sanchoniathon, nous le verrons ailleurs (*Voyez ce mot*), n'est plus une révision, c'est une compilation dont les idées appartiennent trop peu à l'ancienne Phénicie pour n'en être pas séparées nettement. La confusion qui a régné jusqu'à présent à ce sujet a jété le plus grand trouble dans l'histoire de la civilisation phénicienne, et n'a pas permis de distinguer l'influence qu'elle a exercée et celle qu'elle a subie de la part des contrées voisines.

L'influence de l'Assyrie et de la Chaldée sur la spéculation phénicienne est attestée par la ressemblance des opinions et celle des terminologies, de manière à ne pas laisser la possibilité du doute, mais rien ne porte à admettre la réciprocité. Il n'en est pas de même de l'Egypte, pays que les Phéniciens ont dominé pendant une série de siècles, et lequel ils n'ont cessé d'entretenir des rapports plus ou moins in- de telle sorte que, s'ils en ont reçu une partie de leurs idées,

ils ont pu lui en donner à leur tour (*Voir* Rœth, *Histoire de notre philosophie occidentale*, in-8°, Manheim, 1846 (all.), ouvrage qui porte aussi ce titre plus exact : *Les Doctrines religieuses des Egyptiens et de Zoroastre, considérées comme les sources de nos idées spéculatives*). Si la Phénicie a beaucoup emprunté à l'Egypte et à l'Orient en général, elle a beaucoup communiqué à la Grèce et à l'Occident. De toute la race sémitique, la branche des Phéniciens et des Pélasges a été l'intermédiaire la plus active entre l'Europe et l'Asie; cela est écrit dans la langue, les traditions, les mythes, et même les noms des plus anciennes divinités de la Grèce. Les premiers matériaux de la spéculation hellénique remontent à l'Egypte et à l'Assyrie par la Phénicie; et, s'il faut attacher peu de prix à cette circonstance, que le premier philosophe de la Grèce, Thalès, fut d'origine phénicienne, on peut au moins la regarder comme une de ces singularités auxquelles les faits de l'histoire donnent une sorte d'importance. C'est un bien grand rôle pour une petite nation, que d'avoir, tout en s'enrichissant par le commerce et l'industrie, jeté des colonies sur toutes les côtes de la Méditerranée, versé sur l'Europe les idées de l'Asie, et enfanté ou nourri la civilisation de la Grèce, qui est devenue la philosophie du monde. Ce rôle, la Phénicie l'a joué incontestablement d'une manière éclatante. — *Voyez* Movers, *les Phéniciens*, t. I, Bonn, 1841 (all.); *la Religion et les divinités*, t. II; *l'Antiquité phénicienne*. Le tome II, dont la première partie vient de paraître sous le titre d'*Histoire et constitution politique*, Berlin, 1849, a une seconde partie consacrée aux colonies, et une troisième consacrée au commerce, à la navigation, à l'art, à l'industrie, aux mœurs et à la littérature. — M. Movers a publié, dans l'*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber, l'excellent article *Phéniciens*. — On trouve au *Journal des savants*, année 1846, un article de M. Etienne Quatremère sur le premier volume de M. Movers. — *Voir* aussi la liste des écrivains sur les antiquités de la Phénicie, dans Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1267. J. M.

PHÉRÉCYDE, fils de Babys, naquit à Syros, l'une des Cyclades, vers la 45e olympiade, environ six cents ans avant notre ère; c'était le temps où Thalès, parvenu à la maturité de l'âge, attirait sur lui les yeux de la Grèce entière, le temps où le port de Syros, visité dès le siècle d'Homère par les navigateurs phéniciens, se remplissait de leurs marchandises et de leurs vaisseaux. Ces deux circonstances décidèrent de la direction d'esprit du jeune Phérécyde. La tradition des écoles conservée par Josèphe, Suidas, Eusèbe, Hesychius, nous le montre s'initiant aux dogmes religieux de la Phénicie au moyen de livres secrets qu'il était parvenu à se procurer, et s'essayant à suivre les traces de Thalès, dont l'immense gloire excitait son émulation. Diogène Laërce ajoute qu'il reçut aussi les leçons de Pittacus. Mais comment croire à son témoignage lorsque tous les auteurs affirment
que Phérécyde n'eut d'autre [illegible] que lui-même et les livres des
Phéniciens ? On sait, du reste [illegible] es se[illegible] ne s'occupait de
l'enseignement de la jeuness[illegible] aissance de
Phérécyde, Pittacus, tout oc[illegible]
déjà âgé de 56 ans. A pl[illegible]

cette assertion de Tzetzès, que Phérécyde fut le maître de Thalès, lorsque, tout au contraire, on voit que le philosophe de Milet, né quarante ans avant celui de Syros, fut de plus, dans l'ordre de la science, son précurseur et son modèle. Le vrai disciple de Phérécyde, né comme lui dans une des îles de la mer Egée, porte un nom bien autrement illustre que celui de Thalès et de tous les philosophes de l'Ionie : c'est Pythagore. Ce fait n'est pas seulement attesté par une multitude d'historiens; la peinture elle-même a pris soin d'en conserver le souvenir. Un tableau de Pighius représente Pythagore adolescent, qui, conduit par Mercure et par les Muses, se présente à Phérécyde pour en recevoir les premiers rudiments des sciences.

Le maître choisi par Pythagore ne pouvait être un homme ordinaire. Au rapport des anciens, la sagesse de Phérécyde allait jusqu'à lui permettre de prévoir l'avenir; on en cite plusieurs preuves. Un navire poussé par un vent favorable voguait à pleines voiles prêt à entrer au port. Phérécyde dit : « Il n'y entrera pas. » Quelques instants après, le ciel change, le navire s'abîme au milieu des flots. Une autre fois, après avoir bu de l'eau d'un puits, il prédit qu'avant trois jours il y aurait un tremblement de terre. Avant trois jours, la prédiction était accomplie.

Malgré tant de droits à passer pour un envoyé du ciel, Phérécyde, plus philosophe en cela que Pythagore, ne paraît s'être donné que pour un simple interprète de la science. Du moins son livre *sur la Nature des dieux*, que nous avons perdu, était un traité scientifique, et, qui plus est, un traité en prose. Seulement la pensée philosophique s'y dérobait sous le voile d'une allégorie perpétuelle, comme dans ces livres de l'Orient dont l'auteur s'était pénétré. Le traité de la nature des dieux était resté obscur pour les Grecs eux-mêmes, et Clément d'Alexandrie place Phérécyde à côté d'Héraclite dans la liste des écrivains énigmatiques.

Pour comprendre les rares fragments qui nous restent, il serait utile de savoir quels sont ces livres secrets des Phéniciens dont le système de Phérécyde doit reproduire l'esprit. M. de Beausobre croit qu'il s'agit de la prophétie de Cham, fils de Noé. Conjecture assez malheureuse, puisque, selon toute vraisemblance, cette œuvre prétendue contemporaine du déluge est d'un de ces mille faussaires qui déshonorent les premiers siècles de l'ère chrétienne. Huet semble hésiter entre les livres de Moïse et celui de Sanchoniaton. Heinius n'hésite pas et se prononce pour les livres de Moïse. Il est certain que la Phénicie et la Judée, pays limitrophes, sont souvent confondues par les auteurs profanes, et, d'un autre côté, on croit retrouver, sous les symboles de Phérécyde, quelques-unes des idées de la *Genèse*. Ces concordances sont-elles assez claires et assez nombreuses pour qu'on en puisse conclure que le vrai maître de Phérécyde ait été le législateur des Hébreux ? On en jugera par le court exposé qui va suivre.

A l'origine, disait Phérécyde, la terre n'avait pas le nom qu'elle porte aujourd'hui. Il n'existait que le chaos ou l'eau qui est la même chose, le temps et Jupiter. Jupiter a fait un présent à la terre, qui a ainsi mérité le nom que nous lui donnons. Sous ces symboles, que que trouvons-nous? Deux principes coéternels : une matière informe

à l'état liquide, une cause ordonnatrice et bienfaisante qui produit le monde et dont l'action s'accomplit dans le temps. Au rapport d'Aristote, Phérécyde ajoutait que rien d'excellent ne manque à la cause première, source et modèle de toutes les perfections. Assurément, il y a loin de ce dualisme déjà si élevé à la cosmogonie matérialiste des Phéniciens. L'idée que l'eau couvrait la terre à l'état de chaos est dans la Bible; mais où n'est-elle pas? Elle fait le fond du système de Thalès et de toutes les cosmogonies des anciens peuples. Mais où trouver dans Phérécyde la doctrine de l'unité de principe, le dogme si essentiellement biblique de la création?

Après la terre sont nées, par une certaine intervention de l'amour, des multitudes de divinités secondaires, entre autres Ophionée, le grand serpent. D'Ophionée sont sortis les ophionites qui forment son armée, et l'armée d'Ophionée est opposée à celle de Saturne, races ennemies et de natures contraires. Un combat s'engage entre les deux armées qui se disputent les régions supérieures. Les vaincus sont précipités dans l'Ogénus, les vainqueurs restent en possession du ciel. Ici, les analogies avec la Bible deviennent évidentes. Heinius insiste sur le nom d'Ophionée, et jusque sur la ressemblance des mots *ogénus* et *gehenna*. Malheureusement, dans les traditions religieuses de presque tous les peuples on trouve le combat des bons et des mauvais génies, et le serpent et l'enfer sous un nom ou sous un autre. Sans doute la ressemblance n'est pas partout aussi marquée, mais cela suffit-il pour forcer la conviction?

Une doctrine moins générale est celle de l'immortalité des âmes. De tous les philosophes qui ont écrit, Phérécyde, dit Cicéron, est le premier qui l'ait enseignée. A qui l'a-t-il enseignée? Sans doute à Pythagore. Mais lui-même, d'où l'a-t-il tirée? Il est vraisemblable, que, pour le maître de Pythagore, la doctrine de l'immortalité des âmes se confondait avec celle de la métempsychose dont l'esprit, on le sait, n'est pas celui des saintes Ecritures.

Voici un dernier rapprochement. Nous voyons que les Déliens accusèrent Phérécyde d'impiété, parce qu'il n'offrait point de sacrifices aux dieux et conseillait au peuple de n'en point offrir. Ici Heinius triomphe. Dans cet enseignement de Phérécyde il ne trouve rien moins que cette pensée si souvent reproduite dans les Ecritures, que ce qui convient à Dieu ce n'est ni la fumée des holocaustes ni le sang des victimes. Ingénieux commentaire et qui fait bien de l'honneur à un accusé. Mais ce commentaire est-il le seul possible, et quelle preuve a-t-on qu'il soit le vrai?

Il est encore parlé dans Phérécyde d'un chêne ailé et d'un grand voile orné de diverses couleurs. Quelque obscurs que soient ces symboles, les interprétations sont nombreuses, aussi nombreuses que les interprètes. Selon Sandius, dans son *Traité de l'âme*, le chêne ailé c'est l'esprit; le grand voile, le corps. Pour Fabricius, le chêne c'est Dieu, les ailes, le temps; le grand voile, la nature prolifique et susceptible de mille transformations. Selon Brucker, par sa durée séculaire le chêne figure la matière éternelle, les ailes, le mouvement qui s'y produit; le voile, le monde qui en résulte. Heinius rejette bien loin toutes ces combinaisons. Il est clair pour lui que le chêne est le globe

terrestre, les ailes l'atmosphère, le voile le grand cercle du monde embrassant la terre et les mers. On comprend qu'il ne nous vienne pas à l'esprit de choisir dans cette longue liste d'interprétations possibles, ni surtout d'y ajouter une interprétation nouvelle. En résumé, nous ne trouvons guère que des doutes à exposer sur Phérécyde et sur ses doctrines. De plus habiles feront luire sur ces questions la lumière qui nous semble leur manquer.

Rapportons un dernier fait, un fait des plus honorables pour la philosophie. Malgré la diversité des traditions relatives aux derniers moments de Phérécyde, il paraît certain qu'il mourut de cette affreuse maladie qu'on appelle maladie pédiculaire. Ses chairs tombaient en lambeaux, dévorées par une hideuse vermine. Ainsi, dit-on, l'avaient ordonné les divinités de Délos pour venger leur culte outragé. Abandonné des dieux, Phérécyde fut visité par Pythagore. C'est un fait rapporté par Diodore de Sicile, par Porphyre, par Jamblique, par Apulée, qu'à la nouvelle de ce malheur, le fondateur de l'école italique quitta la Grande-Grèce qu'il remplissait de sa gloire, afin d'apporter à son maître infortuné quelques consolations. Phérécyde, pour éviter les regards, avait interdit sa chambre. Pythagore entr'ouvrit la porte et demanda au vieillard comment il se trouvait. Phérécyde, le visage caché sous sa couverture, passa hors du lit son doigt rongé jusqu'à l'os et dit : « Tout mon corps est en cet état. » Pythagore l'ensevelit de ses propres mains et lui rendit les honneurs funèbres. Par son génie le disciple a éclipsé le maître ; par sa reconnaissance il le recommande à l'attention et au respect de la postérité.

Consultez, sur Phérécyde de Syros, l'ouvrage de Tiedemann intitulé *Premiers philosophes de la Grèce,* in-8°, Leipzig, 1780; celui de Sturz, *Pherecydis utriusque fragmenta,* in-8°, Gera, 1789, et surtout le Mémoire de Heinius que nous avons cité, *Mémoires de l'Académie royale des Sciences de Berlin* de l'an 1747. D. H.

PHILANTHROPIE (La), ou l'amour des hommes, est une vertu toute moderne. Elle a son point de départ dans la fraternité prêchée par le christianisme ; mais le christianisme, pour opérer la révolution profonde qu'il venait faire dans le monde, devait d'abord changer le cœur de l'homme. Il entreprit de faire prédominer l'instinct sympathique qui nous porte vers nos semblables, sur l'instinct égoïste, cet élément nécessaire sans doute à la conservation de l'espèce, mais qui nous arme les uns contre les autres par le stimulant des intérêts contraires. Tâche laborieuse et difficile à réaliser ! Ce devait être l'œuvre des siècles.

Qu'on se rappelle, en effet, le sentiment de surprise qui accueillit ces paroles mémorables du comique latin : « Je suis homme, et rien de ce qui touche l'homme ne m'est étranger. » C'était le temps où le cercle des affections humaines s'arrêtait à l'étroite enceinte de la patrie, et où le nom d'étranger était synonyme d'ennemi ; c'était le temps où la populace romaine, sourde aux vers élégants de Térence, élevait la voix dans le parterre pour demander un ours ou des gladiateurs, et où des centaines d'esclaves descendaient dans le cirque pour s'égorger, aux applaudissements du peuple entier : c'est alors

qu'un esclave affranchi laissa échapper ce cri de son âme. l pressentiment du génie qui devançait son siècle de bien loin, ce g longtemps stérile, longtemps couvé par l'élite des philosophes tiques, ne put éclore qu'au souffle d'une religion nouvelle : ma fallu dix-huit siècles pour faire prévaloir, non pas même la pra universelle et constante, mais d'abord la seule théorie de ce senti destiné à changer les relations sociales, à rapprocher les homme les liens d'un amour mutuel, et à unir les peuples dans la frat du genre humain.

Cependant, dira-t-on, la philanthropie n'est pas une chose velle ; ce n'est qu'un surnom donné à la charité, qui, dix-huit s avant la philanthropie, avait annoncé aux hommes qu'ils sont frères, et qu'ils doivent s'aimer comme les enfants d'un même Oui sans doute, au fond, la charité et la philanthropie sont même chose : l'une et l'autre reposent sur un même sentiment l'instinct sociable déposé par Dieu au fond de nos cœurs. M suffit d'un peu d'attention pour remarquer entre elles des cara très-distincts. Ainsi la charité en est restée au sentiment, qui source d'où elle dérive ; tandis que la philanthropie s'est élevée principes fondés sur la raison et sur la science. L'une est fille religion, l'autre est fille de la philosophie. La première, fruit inspiration touchante et d'une douce sympathie, est une vert individuelle, qui nous sanctifie devant Dieu, en nous faisant aim hommes ; la seconde, fruit des lumières et du progrès des i devient une vertu sociale, qui travaille à se réaliser dans les in tions. Et pour prendre le fait le plus caractéristique, celui qui m la différence la plus profonde entre la société antique et la sociét derne, c'est à la philanthropie que la charité chrétienne a lai tâche de consommer l'abolition de l'esclavage. Malgré les eff de tendresse que les Pères de l'Église répandent sur tous ceu souffrent, au milieu des consolations qu'ils prodiguent aux oppr jamais aucun d'eux n'a protesté contre la dure loi de la serv Ce sont les philosophes d'abord, puis les jurisconsultes rom issus eux-mêmes du stoïcisme, qui ont fait entendre les pren réclamations en faveur de la nature humaine, qui peu à peu on ses droits en lumière, et les ont fait, par de longs efforts, pén dans la législation.

Ne soyons donc point exclusifs ; accueillons partout l'amou l'humanité, sous quelque forme qu'il se produise. Par cela seu la religion sanctifie un des penchants de notre nature, en ser moins légitime aux yeux de la seule raison ou de la philoso Les émotions sympathiques et les vertus bienfaisantes ne sont dignes d'estime que par leur elle... S'il est beau d'aim hommes en vue de Dieu, ne ser ...isible d'... son cham, indépendamment de tou ... le c... associations charitables formées ... la d... donc, perdent-elles leur caracté ... par ... ne seront pas abritées sous le ... maine est diverse, et obéit dar très-variables. Ne voyez-vous

s cédé à des motifs empruntés à la seule religion, se laisser
ier par des raisons tirées soit de l'intérêt public, soit de tout
rdre d'idées, et réciproquement ? Là où l'action des uns est
ante, l'intervention des autres apparaît plus efficace. Qu'il soit
à chacun d'être charitable à sa manière.

a plus : la philanthropie qui, dans son principe, est une
toute spontanée, un penchant primitif de notre âme, est
, avec le temps, une sorte de science dont la pratique a
l'être éclairée. Il n'est pas toujours sans péril d'obéir à un
nt aveugle, quelque louable qu'en soit l'impulsion première.
effet de l'organisation si compliquée de nos sociétés mo-
l'exercice de la bienfaisance, pour être vraiment efficace,
ntourer de lumières, et ne doit pas rester étranger aux pro-
es plus épineux de la science sociale. Le meilleur emploi à
aux aumônes que distribue la charité privée, est une question
nie politique, dont la solution n'est pas indifférente à celui
que ces aumônes portent leurs fruits. Les remèdes à appor-
plaies des grandes villes, telles que la mendicité, le vaga-
, la multiplication des enfants trouvés, la prostitution, les
questions du système pénitentiaire, voilà quelques-uns des
es difficiles qu'agite la philanthropie. Ici, évidemment, le seul
nt ne suffit plus, fût-il soutenu de toute la ferveur de la re-
Il faut encore le concours des lumières, il faut une étude
des moyens les plus propres à atteindre le but qu'on se
, afin de ne pas employer en vain les forces de la société.
iment religieux, pour ne pas s'égarer, a donc besoin de s'en-
es secours de la science.

ırd'hui plus que jamais, quand les révolutions, mettant à nu
s plaies sociales, ont si tristement révélé les souffrances des
laborieuses, la philanthropie, ou l'art de diriger l'assistance
e, doit devenir de plus en plus une branche de l'administra-
une fonction du gouvernement. Nous n'avons pas trop de
s ressources de la société pour résoudre les formidables pro-
qui se dressent devant nous, pour constater les besoins réels
ailleurs, et les distinguer nettement des exigences de certains
s, qui fomentent dans les basses classes les passions envieuses,
nt à soulever une partie de la population contre l'autre. Il y
péril imminent pour l'ordre public. Que la religion et la phi-
ie unissent donc leurs efforts et agissent de concert, en s'é-
de toutes les lumières que peut fournir la science moderne.
es douleurs que la religion console, toutes les misères qu'elle
à secourir, la philanthropie travaille aussi à les guérir ou à
uer. Comment ne seraient-elles pas d'accord, par exemple,
les poursuivent l'une et l'autre l'entière abolition de l'esclavage
la terre, ou quand elles veulent assurer à chacun le fruit
son travail ? Si le but est commun, pourquoi les efforts ne
... ? A Dieu ne plaise que la société nouvelle veuille
sme, qui veilla sur son berceau ! Mais
tour, dédaignerait-elle de profiter des
?

Non, la philanthropie n'est pas une chimère de la philosophie derne. Non, ce n'est point un nom inventé pour débaptiser la rité, et pour dépouiller de son caractère religieux une vertu qui f fond du christianisme. Il est vrai que la philanthropie, comme t les meilleures choses, a eu ses détracteurs et ses charlatans; est devenue, pour quelques-uns, une branche d'industrie qu'ils su exploiter habilement. Faut-il déserter le bien à cause de l'i qu'on en peut faire? Les menées de certains philanthropes ont pu de nature à décréditer la philanthropie. Si la comédie a pu dire de l

> Il a poussé si loin l'ardeur philanthropique,
> Qu'il nourrit tous ses gens de soupe économique;

tel autre philanthrope bien connu de nos jours remplissait, de vivant, dix-huit places gratuites, auxquelles il en joignit deux a qui lui rapportaient trente mille francs de rentes. Les hommes se ne peuvent voir sans indignation tel aventurier abuser des nom plus respectables dans l'État, pour spéculer sur la bienfaisance blique, et tirer un lucre personnel d'une œuvre apparente de tronage charitable. Mais ces torts de quelques hommes ne sont ceux de la philanthropie. Parmi ses œuvres, à elle, contentons-de citer les caisses d'épargne, où la classe laborieuse place ses éc mies, et qui tendent à substituer des habitudes d'ordre au goût d débauche; les salles d'asile, qui prennent l'enfant au début de la pour l'arracher au vagabondage, et cultiver en lui les instincts d moralité. Eh bien! les salles d'asile et les caisses d'épargne on à leur tour adoptées par le chef du catholicisme. Un pape, goire XVI, en a approuvé les statuts, le 20 juin 1836. Une struction, publiée avec son autorisation, disait : « Qu'il ne faut voir dans cette institution le seul avantage matériel, mais les n breux avantages qui en reviendront à la religion et aux bonnes mo Le jour du Seigneur sera mieux sanctifié, parce qu'on y éparg l'argent dépensé à jouer et à boire. Les pères et mères donneron bons exemples à leurs enfants, et les élèveront avec plus d'at tion. Le vagabondage leur sera défendu, et l'honnête artisan ne plus obligé de tendre la main dans les temps du besoin. Les d diminueront, car la misère et la faim conduisent certainemen mal. Dieu, qui est la charité même, bénira donc cette institut lui, qui est la source de tout bien, fera qu'il en naisse du nouveau. »

Que pourrions-nous ajouter à un tel fait, pour prouver l'ac de l'esprit philanthropique avec l'esprit chrétien? N'est-ce pas assez beau triomphe pour la science mondaine, de voir la religio pas dédaigner ses secours, et s'emparer de ses résultats pour le vifier par la charité, qui est l'âme du christianisme? A....

PHILELPHE (François), l'un des plus célèbres humaniste XVe siècle, naquit en 1398, à Tolentino, dans la Marche d'Ancône mourut à Florence le 31 juillet 1481 ... et gendre de Jean C soloras, il séjourna ... ans ... à Venise, à C stantinople, à ...

porte de ville en ville, par la peste et la famine, par les troubles civils, par les guerres étrangères, enfin par de nombreuses querelles littéraires. Le pape Nicolas V le nomma secrétaire apostolique, et Alphonse, roi d'Aragon, le créa chevalier de la Toison-d'Or, en le couronnant du laurier poétique au milieu de son camp. Très-versé dans la langue grecque, il traduisit plusieurs ouvrages d'Hippocrate, de Plutarque, de Xénophon et d'autres classiques. On lui doit aussi une version de la *Rhétorique* d'Aristote.

Comme moraliste, il doit être cité ici, tant à cause de ses cinq livres *De morali disciplina*, que pour les dialogues intitulés *Convivia Mediolanensia*.

Le traité *De morali disciplina*, dont le cinquième et dernier livre n'est pas achevé, parut à Venise en 1552. C'est un résumé précis, parfois sec, des lois morales établies par Aristote et par Cicéron. Distinction des vices et des vertus, des qualités privées et publiques; indication des moyens d'acquérir les vertus, d'éviter ou de dépouiller les vices; le tout sans une marche bien réglée, sans liaison systématique : tel est le sommaire et l'esprit de cet ouvrage.

Le *Banquet de Milan*, publié en 1477, se compose de deux dialogues où il s'agit plus de littérature en général que de philosophie. Il y est question pourtant d'un grand nombre de problèmes métaphysiques, de l'âme et de ses facultés, de l'idée, de l'univers créé par Dieu, de l'harmonie du monde et de celle de la musique, etc., etc. Une profonde connaissance de la philosophie ancienne, de Pythagore et de Platon, s'y révèle à chaque page. Le second livre renferme quelques beaux éloges de la philosophie, et se termine par cette proposition : *Qui n'est pas philosophe est à peine un homme*. Mais, par philosophie, l'on entendait alors les humanités et les sciences, aussi bien que l'étude particulière de Dieu et de la nature morale. C. Bs.

PHILODÈME, philosophe épicurien, né à Gadara, dans la Cœlésyrie, florissait environ un siècle avant l'ère chrétienne. Après avoir parcouru la Grèce, il vint à Rome et se lia d'une étroite amitié avec Calpurnius Pison, que Cicéron fit dépouiller du gouvernement de la Macédoine, pour le scandale de sa conduite. Dans sa réponse aux invectives de Pison, Cicéron, sans le nommer, nous représente Philodème comme un homme d'un commerce aimable, qui joignait à beaucoup d'érudition une politesse exquise. Les mœurs de ce philosophe, si l'on en juge par ses relations et quelques-uns de ses écrits, ne devaient pas être moins faciles que son esprit. Il nous reste de lui des *Épigrammes*, que Brunck a réunies, au nombre de trente et une, dans le tome II des *Analecta veterum poetarum græcorum*. Rosini, d'après un manuscrit du Vatican, en a publié deux nouvelles qui ont été reproduites, avec des corrections et un commentaire, dans le tome Ier des *Mélanges de critique et de philologie*. Philodème avait aussi composé plusieurs autres ouvrages d'une nature plus philosophique : un *Abrégé chronologique des opinions des philosophes* (τῶν φιλοσόφων σύνταξις), cité par Diogène Laërce au commencement de la *Vie d'Épicure*; une *Rhétorique* en deux livres; un *Traité des vices et des vertus qui leur sont contraires* (Περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρέτων), publié

avec un fragment de l'*Economique* d'Aristote, par Charles Gœttling, in-8°, Iena, 1830; enfin un *Traité sur la musique* (Περὶ μουσικῆς) de plusieurs fragments, appartenant tous au onzième livre, ont été découverts parmi les papyrus d'Herculanum et publiés dans le tome Ier du recueil intitulé *Herculanensium voluminum quæ supersunt*, in-f°, Naples, 1793. Ce dernier ouvrage, si l'on en juge par les fragments arrivés jusqu'à nous, paraît avoir eu pour but, non de donner une théorie de la musique, mais d'examiner l'influence de cet art sur les mœurs et les habitudes des différents peuples, et de réfuter les opinions avancées sur le même sujet par un autre philosophe de la même époque, qu'on croit être Diogène de Séleucie. Murr (Christophe-Théophile) en a donné une analyse fidèle dans sa dissertation *de Papyris seu voluminibus græcis herculanensibus*, in-8°, Strasbourg, 1804; et une traduction allemande publiée, avec commentaires, sous le titre suivant : *Extrait du quatrième livre de Philodème sur la musique, tiré des manuscrits trouvés à Herculanum, avec un spécimen de l'ancienne musique des Grecs*, in-4°, Berlin, 1806. On pourra aussi consulter sur le même traité la dissertation de Schütz : *In Philodemi* περὶ μουσικῆς *librum quartum*, in-f°, Iena, 1795. X.

PHILOLAÜS, né à Crotone ou à Tarente, a vécu au milieu et jusque vers la fin du ve siècle avant notre ère. Il eut pour maître Arézas, qui, peut-être, avait entendu Pythagore, et pour disciples les socratiques Simmias et Cébès, et Archytas l'ami de Platon. Il mourut à Héraclée, dans la Grande-Grèce, après avoir enseigné à Thèbes en Béotie.

Voilà tout ce que nous savons de la vie d'un homme qui, vingt siècles avant Copernic, a deviné le vrai système du monde, et qui, le premier, a su donner à son école un corps de doctrine et un grand monument. Avant Philolaüs, l'école pythagoricienne, à part ses traditions de vertu et la direction morale qu'elle tenait de son fondateur, n'avait qu'un certain nombre d'idées éparses que des initiés se transmettaient de bouche en bouche comme un mystère. Avec Philolaüs, un système pythagoricien qui sort des écoles et se montre au grand jour. Pythagore et les anciens pythagoriciens n'avaient rien écrit. La science, tout informe qu'elle était, se cachait alors, loin des profanes, au fond des sanctuaires. Les prétendus ouvrages de Timée, d'Ocellus, de Brontinus, d'Euryphamus, sont des contrefaçons que la critique a depuis longtemps renvoyées à leurs auteurs véritables, les faussaires des temps postérieurs. Philolaüs, les anciens l'affirment, est le premier des pythagoriciens qui ait écrit. Il a écrit, non quelques vers moraux et sentencieux à la façon des gnomiques et de l'auteur des *Vers dorés*, mais un savant traité en prose, un véritable système du monde que l'antiquité admire, et dont elle nous a conservé de nombreux fragments. Bien plus, ce système, exposé dans ses écrits, il l'a répandu par sa parole. Chassé de son pays par les révolutions qui causèrent la ruine de son école, il alla porter le pythagorisme dans la capitale de la Béotie, à peu de distance d'Athènes, au centre de la Grèce civilisée. Par là, il a mis en communication deux époques, deux civilisations différentes. Tandis que par Arézas il touche à P

e, par Simmias et Cébès, par Archytas il a influé jusque sur les ...s de Socrate, et c'est une tradition conservée par Diogène ..., que le fondateur de l'Académie acheta cent mines le traité ...olaus. Est-il besoin d'ajouter que, dans ces derniers temps, ...omie moderne, remontant à ses plus anciennes origines, a ... Philolaus pour père, et tenu à honneur de se décorer de son ...

... allons essayer de donner un aperçu de la doctrine de cet émi... ...thagoricien, à l'aide des fragments qui nous restent de ses ...s, et des passages où il est expressément nommé. Au début ...ivre, Philolaus s'efforçait de démontrer cette proposition gé... que tout ce qui existe résulte de l'action combinée de deux ...s contraires. L'un est un principe de détermination qui fait ... choses ont un commencement et une fin : Philolaus l'appelle ...ini. L'autre est un principe d'indétermination qui fait que les ...ont un milieu : il l'appelle l'indéfini. Rien n'existe pour nous, ..., que ce qui peut être connu. Or, que pouvons-nous con... seulement ce qui est déterminé, ce qui est de telle ou telle ..., ici ou là, en tel temps ou en tel lieu. Or, quel est l'objet ... n'implique à la fois ces trois choses : un commencement, un ... une fin ? Un commencement et une fin, c'est-à-dire ce qui ... est limité ; un milieu, c'est-à-dire un intervalle sans lequel ...nite serait elle-même impossible. Maintenant, quel est le prin... détermination ? c'est l'unité. Quel est le principe d'indétermi... c'est le nombre deux, la dualité. Changez les noms : la ... c'est la nature irrationnelle et sans jugement, la source ...songe et de l'envie ; l'unité c'est Dieu qui gouverne et régit ...re déterminé, éternel, permanent et immuable, semblable ...me et différent de tout ce qui existe. Ainsi, tout est plein de ...mais aussi tout est plein de son contraire, et chaque chose ... à la fois de deux natures opposées. Maintenant, l'unité et ...é étant le principe de tous les nombres, les nombres, à leur ...t le principe de toutes choses. Ici vient la théorie mathéma...ue Philolaus a sans doute perfectionnée, mais qui appartient ...s pythagoriciens. Au lieu d'exposer cette théorie, que l'on ... nécessairement ailleurs (*Voyez* PYTHAGORE, PYTHAGORICIENS), ...ons mieux la suivre dans les applications plus ou moins ori...que Philolaus en a faites.

...rez les différents degrés de l'existence, élevez-vous de genre ..., du simple au composé, et vous reconnaîtrez partout la ... nombres. L'élément de toutes choses, c'est le point. L'es... point, c'est l'unité. Deux points déterminent la ligne, trois ... surface, quatre points le solide. Donc, comme l'unité est ... du point, l'essence de la ligne est le nombre deux, l'essence ...face le nombre trois, l'essence du solide le nombre quatre. ... tout, hors du point, il y a des intervalles, car partout l'indé... se mêle à son contraire. Les milieux ou intervalles ont, dans ..., la même importance que dans la musique. Le solide le plus ... la pyramide triangulaire, résulte de quatre points séparés ... intervalles. Passez aux êtres vivants. Il y a, pour cette sorte

d'êtres, quatre degrés d'existence, comme il y a quatre principes de vie. Ces quatre principes sont, dans l'ordre de leur dignité, l'encéphale, le cœur, l'ombilic, l'organe de la génération. De l'organe de la génération viennent la semence et la reproduction des êtres ; de l'ombilic, les racines et la germination ; du cœur, la vie animale et la sensation ; de l'encéphale, l'intelligence. L'encéphale est le principe caractéristique de l'homme ; le cœur, des animaux ; l'ombilic, des plantes ; l'organe de la génération, de tous les êtres vivants. Le solide ayant pour essence le nombre quatre, Philolaüs représente par le nombre cinq les deux derniers degrés de l'existence, la vie animale par le nombre six, la vie intellectuelle par le nombre sept. Il est un dernier genre de vie supérieur à la vie intellectuelle, c'est la vie de l'amour et de l'amitié, de la sagesse et de la pensée pure, qui a pour essence le nombre huit.

Prenez les choses d'une autre façon, pénétrez jusqu'à leurs éléments intimes ; même correspondance avec les objets mathématiques. Le génie de Philolaüs avait découvert qu'il ne peut y avoir que cinq solides réguliers : la pyramide, le cube, l'octaèdre, le dodécaèdre, l'icosaèdre. Il existe aussi cinq éléments : le feu, le plus noble de tous ; l'air, l'eau, la terre, et un cinquième que Philolaüs n'a pas nommé. Le feu correspond à la pyramide, la terre au cube, l'air à l'octaèdre, l'eau à l'icosaèdre, le cinquième élément au dodécaèdre. Il est inutile de chercher sur quelles analogies reposait ce symbolisme mathématique dont Philolaüs a peut-être abusé, et que les pythagoriciens postérieurs ont quelquefois poussé jusqu'à l'extravagance.

Considérez maintenant l'ensemble des choses et la vaste harmonie du monde ; le monde est un ; il est un par l'unité, et c'est par les nombres que tout se conserve, que tout s'enchaîne et se perpétue ici-bas. Sur la question de l'unité du monde, Philolaüs semble s'être séparé de son école. Les pythagoriciens croyaient à une formation progressive du monde, à une série de métamorphoses. Le soleil, jadis, avait suivi une autre route ; la Voie lactée avait été produite par la chute d'une étoile. Philolaüs enseigne, en termes énergiques, que l'unité du monde est éternelle comme l'unité absolue, dont elle dérive ; que le monde a toujours été, qu'il existera toujours, parce qu'il n'y a ni dans le monde, ni hors du monde, une cause capable de le troubler pendant qu'il est régi par sa parente et alliée, l'unité pleine de puissance et d'élévation. Si l'unité absolue fait l'unité du monde, le nombre en fait l'harmonie. Les principes des choses n'étant ni de même nature, ni semblables, ces principes ne pouvaient être ordonnés entre eux si l'harmonie ne les pénétrait d'une certaine façon. Les choses semblables, en effet, peuvent se passer de l'harmonie ; mais si les dissemblables, celles qui dépendent de lois différentes, ne sont en harmonie entre elles, comment en résultera-t-il un monde bien ordonné ? Mais ce n'est pas seulement dans les choses qui émanent des génies et des dieux que se manifestent la nature et la vertu du nombre, elles éclatent jusque dans les ouvrages des hommes, jusque dans leurs discours, jusque dans les productions de l'art, et surtout dans la musique. Sans les nombres, il n'y a même pas de connaissance possible, car les nombres sont les essences des choses ; il n'y a d'in-

elligible que les essences, et l'entendement mathématique est le critérium de la vérité. Maintenant, ce qui met l'âme en communication avec les choses, ce qui établit entre l'esprit et ses objets une sorte de parenté, c'est la décade. C'est par la vertu propre à la décade qu'il faut apprécier les effets et la nature des nombres. La décade est le type de toute perfection. Elle est grande, elle fait et accomplit tout, elle est le principe et le guide de la vie divine et céleste, aussi bien que de la vie humaine. Il n'y a qu'une seule chose qui ne participe ni du nombre ni de la décade, c'est l'erreur. L'erreur est l'ennemie du nombre, tandis que la vérité en est l'alliée naturelle.

Maintenant, voici de quelle manière les choses sont ordonnées. L'univers est de forme sphérique. Le centre de l'univers, ce n'est pas la terre, comme le disait l'école ionienne, c'est le soleil. Ce n'est même pas le soleil considéré comme corps opaque, c'est le feu placé au centre du soleil lui-même, le feu, le plus noble des éléments, le foyer de l'univers, dit Philolaüs, la maison de Jupiter et la mère des dieux, l'autel, le lien et la mesure de la nature. Autour du soleil se meuvent en chœur les dix grands corps tant célébrés par l'école pythagoricienne. La terre a un double mouvement : l'un de rotation sur elle-même, c'est le mouvement diurne; l'autre, de translation autour du soleil, c'est le mouvement annuel. La terre tourne trois cent soixante-quatre fois et demie sur elle-même pendant qu'elle accomplit une de ses révolutions autour du soleil. Chacun des autres astres a sa vitesse et son mouvement propre.

Tel est le système astronomique de Philolaüs. Sans doute, comme Aristote l'a remarqué, ce système n'a pas sa base dans l'observation. Comme tout philosophe idéaliste, comme Descartes au XVII[e] siècle, Philolaüs construit le monde *à priori*, et le construit le plus parfait possible. Or, il est un fait que l'observation lui livre : c'est que la terre est pleine de misères et d'imperfections. Dès lors, comment serait-elle le centre du monde ? c'est au soleil qu'il réserve cette place d'honneur. Le système de Philolaus n'est qu'une hypothèse ; mais n'est-ce pas par une hypothèse que toute grande découverte commence ? Deux mille ans plus tard, lorsque Copernic, frappé de la complication du système astronomique qui régnait de son temps, se mit à compulser les anciens, et s'arrêta au système de Philolaüs comme au plus simple de tous, fit-il mieux que son modèle, et l'amour de la simplicité diffère-t-il beaucoup de l'amour de la perfection ? La preuve que Copernic ne fit qu'une hypothèse, c'est que, soixante et dix ans plus tard, Tycho-Brahé, qui passe sa vie dans les observatoires, croit encore au mouvement du soleil autour de la terre. Pour produire une démonstration solide du mouvement de la terre, il fallait l'invention du télescope, Galilée et le XVII[e] siècle. Philolaüs n'a pas fait l'impossible, mais il lui a été donné d'émettre le premier dans le monde une vérité dont le soupçon seul est un acte de génie. Ce qui suit est une conséquence du même principe, que la terre est la plus imparfaite de toutes les planètes.

Le feu central donne au soleil sa chaleur et sa lumière. Il se communique même directement aux cinq planètes et à la lune, embrassant ainsi toute la surface extérieure du monde. Mais la terre ne commu-

nique point avec le feu central, elle ne reçoit que le reflet de sa lumière par l'intermédiaire du soleil et de la lune. La région terrestre est aussi la dernière des trois régions de l'univers. Partant du centre, on trouve d'abord la région des éléments purs, c'est-à-dire le feu central et le feu qui embrasse le monde extérieurement : là est la souveraine perfection. Au-dessous est la région des astres, celle du soleil, de la lune et des cinq planètes.. C'est un système harmonieux d'êtres incorruptibles, un tout bien ordonné où le changement ne trouve aucune place; Philolaüs l'appelle *cosmos*, le monde proprement dit. Au-dessous est la région terrestre, celle de la génération et du changement; Philolaüs l'appelle *ouranos*, le ciel, sans doute parce que les nuages en sont la limite supérieure. D'autres pythagoriciens parlent d'une quatrième région, celle de l'*antipode*, que Philolaüs n'a pas nommée.

Tout croît sur la terre par l'influence du soleil, tout y dépérit par l'eau de la lune. La lune est habitée comme la terre; mais, dans ce monde supérieur tout est plus grand et plus beau que dans le nôtre, et on n'y connaît ni les maladies ni la mort. Ici-bas, croyant saisir la véritable essence des choses, nous n'en saisissons que l'ombre; tout au plus parvenons-nous à nous élever jusqu'à la vertu. Dans le monde supérieur, on connaît la sagesse, qui est à la vertu ce que la victoire est à la lutte, ce que la douce sérénité de l'âme est aux angoisses du sacrifice. La terre est un lieu d'exil, le corps est un tombeau; l'âme y est enfermée en punition des fautes qu'elle a commises dans une vie antérieure. Toutefois, l'âme doit aimer le corps, parce que sans les sens elle ne pourrait acquérir aucune connaissance. Malheur à elle si, avant le temps prescrit, elle sort violemment de sa prison. Le suicide est une révolte contre Dieu. Quelle est donc la nature de l'âme? L'âme est l'harmonie des différentes parties corporelles, un rapport numérique, un nombre, comme disent les pythagoriciens. Dans le *Phédon*, Simmias, disciple de Philolaüs, expose cette doctrine, que Platon accepte en la modifiant profondément. En vingt endroits Philolaüs la professe, et il ajoute que différentes sortes d'organes supposent nécessairement différentes sortes d'âmes. Mais quoi! cette doctrine n'est-elle pas celle d'Aristoxène, et Philolaüs a-t-il nié la spiritualité de l'âme et la vie à venir? En aucune manière. Si l'âme est une harmonie, cette harmonie ne va pas se perdre dans l'harmonie générale; si elle est l'harmonie des parties corporelles, elle n'en est pas moins antérieure et supérieure à ces parties. Il y a pour l'âme, disait Philolaüs, d'autres genres de vie que celui qui consiste à animer un corps d'homme ou d'animal. L'âme existe avant d'entrer dans un corps organisé; elle subsiste après s'en être séparée, avant d'en animer un autre. Ce dogme de la persistance des âmes, que Philolaüs avait défendu pendant sa vie, il semble avoir voulu le confirmer après sa mort. Au rapport de Jamblique, la voix de Philolaüs retentit au fond de son tombeau. Un berger, frappé de terreur, alla porter cette nouvelle à Euryte, qui lui demanda, sans s'étonner, quelle harmonie cette voix faisait entendre.

Les auteurs anciens qui citent des passages de Philolaüs sont Stobée et Jamblique. Bœckh a donné une édition des fragments de Philolaüs,

avec une exposition de sa doctrine, in-8°, Berlin, 1819 all. Nous avons, de plus, du même auteur, une dissertation intitulée *Disputatio de Platonico systemate et de vera indole astronomiæ Philolaicæ*, in-4°, Heidelberg, 1810. Consultez aussi le traité de Boulliau, intitulé : *Astronomie philolaïque*, et l'*Histoire astronomique* de Bossut. D. H.

PHILON, philosophe juif et un des penseurs les plus éminents, un des écrivains les plus féconds du premier siècle de notre ère, naquit, selon toutes les probabilités, environ trente ans avant J.-C., à Alexandrie, d'une famille sacerdotale et très-considérée. Non content d'étudier l'Écriture sainte, comme il convenait à un homme de sa nation et de sa tribu, il s'appliqua dès sa jeunesse, avec non moins de succès que d'ardeur, aux lettres et à la philosophie grecques. Les systèmes de Platon et de Pythagore, déjà profondément altérés par le mélange des doctrines, captivèrent surtout son esprit contemplatif et mystique : aussi l'appelait-on dans les écoles *un Platon juif*, ou Philon le *Platonicien*. Tout le monde connaît ce dicton, qui nous montre à la fois son importance comme écrivain, et le caractère dominant de ses idées : « Ou Platon imite Philon, ou Philon imite Platon » *Vel Plato philonizat, vel Philo platonizat*. La vie de Philon paraît avoir été consacrée tout entière à ses ouvrages; car on n'en connaît que ce seul fait : vers l'an 40 de notre ère, lorsqu'il était déjà à peu près dans sa 70e année, les juifs d'Alexandrie l'envoyèrent à Rome, près de Caligula, pour lui demander la confirmation du droit de bourgeoisie, qu'ils avaient obtenu des Ptolémées et des Césars, et la restitution de quelques synagogues qui leur avaient été enlevées. Le fou furieux qui occupait alors le trône du monde, après avoir humilié de mille manières l'illustre vieillard, lui refusa tout ce qu'il demandait, et le renvoya, encore trop heureux d'avoir sauvé sa tête. Philon a écrit l'histoire de ce voyage; mais elle n'est pas arrivée jusqu'à nous; car celui de ses écrits qui a pour titre *De Virtutibus, sive de legatione ad Caium* (éd. Mangey, liv. XXII, p. 545), traite d'un tout autre sujet. Selon quelques écrivains ecclésiastiques, parmi lesquels on remarque Eusèbe et saint Jérôme, Philon, âgé de près de cent ans, aurait été à Rome une seconde fois pour voir saint Pierre et recevoir de sa main le baptême. Photius ajoute qu'à peine converti, il abjura sa foi nouvelle par suite de quelques mécontentements. Mais ces allégations n'ont pas la moindre vraisemblance; car Philon n'a pas écrit un mot qui se rapporte, de près ou de loin, à l'établissement du christianisme. C'est bien plus haut, comme nous allons nous en assurer, et à des sources bien diverses, qu'il a puisé ses doctrines.

Ce qui attire d'abord l'attention dans les nombreux ouvrages du philosophe juif, c'est la méthode qui y est mise en usage, et qu'on appelle la méthode allégorique; ce procédé déjà pratiqué depuis longtemps par les esséniens, les thérapeutes, les kabbalistes, et que nous rencontrerons plus tard chez Origène et dans la gnose, a été évidemment inventé dans le but de concilier l'indépendance de la pensée avec le respect apparent de la tradition. Il consiste à ne voir dans les livres saints que des symboles, des allégories, des figures, et à faire sortir, sous forme de commentaires, par voie d'interpréta-

tion, tout ce qu'on a imaginé d'y introduire. De là les titres que portent la plupart des écrits de Philon : *De la Création du monde d'après Moïse* (*De mundi creatione secundum Mosen liber*) ; — *Allégories des livres saints* (*Sacrarum legum allegoriarum libri tres*)) — *Des chérubins, de l'épée flamboyante, et de Cain, le premier né de l'homme* (*de Cherubim et flammeo gladio, et de Kain, qui primus homine procreatus est*) ; — *Des Géants* (*de Gigantibus*) ; — *Sur ces paroles : « Noë s'étant réveillé, apprit »* (*De his verbis : Resipuit Noe*), etc.

On comprend sur-le-champ tout ce qu'il y a d'arbitraire et d'illogique dans cette façon de présenter ses idées. Aussi n'est-ce pas un système qu'il faut chercher dans les œuvres de Philon, mais des opinions isolées, le plus souvent disparates, et qu'un seul lien rattache entre elles, le désir de l'auteur de montrer dans les livres hébreux ce qu'il y a de plus élevé et de plus pur dans la sagesse des autres nations. Cependant les éléments de ce chaos se divisent en deux grandes classes : les uns sont empruntés aux systèmes philosophiques de la Grèce, qui ne sont pas inconciliables avec le principe fondamental de toute morale et de toute religion, comme ceux de Pythagore, d'Aristote, de Zénon, mais surtout celui de Platon, dont le langage et les idées occupent, pour ainsi dire, le premier plan chez l'auteur alexandrin ; les autres, par le panthéisme enthousiaste et le mysticisme exalté qu'ils respirent, accusent visiblement une origine orientale. Cette double direction de la pensée de Philon va se montrer à nous, de la manière la plus sensible, dans les trois problèmes autour desquels peuvent se grouper toutes ses idées, et qui sont l'objet véritable de toutes les recherches philosophiques : l'origine et la formation des choses en général, la nature de Dieu et la nature de l'homme.

1°. Quand Philon parle des premiers principes de la formation de l'univers, il a évidemment deux doctrines qu'aucun effort de logique ne pourrait concilier : l'une est simplement le dualisme de Platon, tel qu'il est exposé dans *le Timée;* l'autre se résume dans l'unité de substance et l'idée de l'émanation. Nous lisons, en effet, dans plusieurs de ses écrits, principalement dans son traité *de la Création* (*De mundi opificio*, t. I, p. 4, éd. Mangey), que le législateur des Hébreux reconnaissait deux principes : un principe actif, c'est-à-dire l'intelligence suprême, le Verbe, source du bien, du beau, du vrai en soi ; et un principe passif, la matière inerte et inanimée, à laquelle l'intelligence a donné la forme. Afin qu'on ne prenne pas ce dernier principe pour une pure abstraction, Philon a soin de nous rappeler (*de Incorruptibilitate mundi*) cette célèbre maxime de l'antiquité païenne, que rien ne vient du néant et que rien n'y peut retourner ; que le monde renferme toujours les mêmes éléments, la terre, l'eau, l'air et le feu, qui passent alternativement d'une forme à une autre. Mais la forme de chacun de ces éléments et celle qu'ils nous offrent par leur ensemble dans la structure du monde, Dieu l'a prise en lui-même ; c'est-à-dire qu'avant d'appeler à l'existence cet univers sensible, il avait contemplé dans sa pensée l'univers intelligible ou les idées éternelles. Pour que rien ne manque à cette théorie platonicienne, Philon y ajoute l'éternité du monde. C'est la bonté di[illegible] *[illegible]ficio*, ubi sum[illegible] qui est la véritable caus[illegible]

is, sans cesser d'être bon, vouloir que l'ordre, que l'harmonie e soit remplacée par le chaos; et quant à supposer qu'un monde r serait un jour appelé à remplacer le nôtre, admettre une telle èse, c'est accuser Dieu d'avoir manqué de bonté et de sagesse l'ordre actuel des choses. Ainsi le monde a commencé, mais il a pas; Dieu en est l'architecte, mais non le créateur; enfin, de que l'artiste est distinct de son œuvre, de même Dieu est distinct vers.

ien! qu'on essaye maintenant d'accorder ces idées avec les prois suivantes : Dieu ne se repose jamais; sa nature est de proujours, comme celle du feu est de brûler, et celle de la neige ndre le froid (*Leg. alleg.*, lib. I, t. II, p. 261, éd. Mangey). in de n'avoir duré que six jours, la création n'a pas commencé temps; car le temps lui-même, selon la doctrine de Platon, a duit avec les choses et n'est qu'une image périssable de l'éterbi *supra*). Quant à l'action même que Dieu exerce sur les êtres, consiste plus, comme tout à l'heure, à donner une forme à la ; elle est absolue et s'étend bien au delà de l'idée que nous isons de la création *ex nihilo*. En effet, selon Philon (*ubi supra; rubim*), Dieu est le principe de toute action dans chaque être en lier, aussi bien que dans l'univers; car à lui seul appartient té; le caractère de tout ce qui est engendré, c'est d'être passif. out ce qui existe est-il rempli et pénétré de sa présence; aucun est entièrement vide de lui. Il est partout; car, par les *puis-émanées* de lui (τὰς δυνάμεις), il pénètre à la fois la terre et l'air et le ciel; il remplit les moindres parties de l'univers en les s unes aux autres par des liens invisibles (*De linguarum confu*-.. I, p. 425). Ce n'est pas encore assez : Dieu est lui-même le niversel (ὁ τῶν ὅλων τόπος); car c'est lui qui contient tout, lui l'abri de l'univers et sa propre place, le lieu où il se renferme ontient lui-même (*de Somniis*, lib. I). Mais, s'il en est ainsi, quelle este-t-il donc à faire aux autres êtres? Aussi Philon arrive-t-il oncer ce grand mot : *Dieu est tout* (εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ἐστιν, *Leg.*, lib. I).

fois entré dans cette voie, Philon ne s'arrête plus, et nous s chez lui le dualisme grec et le dogme biblique de la création *hilo* s'effacer de plus en plus devant l'idée orientale de l'éma-. Alors Dieu nous est représenté comme la lumière éternelle, de toute lumière intellectuelle et physique. Cette lumière, trop our être contemplée non-seulement par des yeux mortels, mais le-même, se réfléchit dans une image qui n'est pas autre chose *Verbe*, ou, comme l'appelle l'Écriture sainte, la divine *Sagesse erubim; de Somniis*). Cette première manifestation de Dieu n'est omme on pourrait le croire, une abstraction, un pur attribut; dans le sens propre du mot, une émanation, un être réel, une me, ou, comme on disait plus tard dans l'école d'Alexandrie, *stase*. Philon l'appelle le fils aîné de Dieu (ὁ πρωτόγονος υἱός), ou le plus ancien des anges (ὁ ἄγγελος πρεσβύτατος, ἀρχάγγελος), ieur (λόγος ἐνδιάθετος). Une seconde émanation procède de nom de *Verbe prononcé* (λόγος προφορικός), c'est-à-dire

la raison active, l'énergie efficace, manifestée à son tour par l'univers (*de Confusione linguarum.* Leg. alleg., lib. I). Quelquefois aussi le second Verbe, la parole effective, est confondu avec l'univers, comme dans ces mots (*de Profugis*) : « Le souverain Etre est environné d'une éclatante lumière qui l'enveloppe comme un riche manteau, et le Verbe le plus ancien se couvre du monde comme d'un vêtement. »

2°. De cette double théorie sur la nature des choses en général résultent aussi pour Philon deux manières de parler de la nature divine considérée en elle-même, indépendamment de ses rapports avec le monde. Tantôt Dieu est représenté comme la raison des choses, comme la cause active et efficiente de l'univers, comme l'idéal de l'humanité. Alors il réunit toutes les facultés de l'âme humaine, élevées jusqu'à la perfection : la liberté, la science, la bonté, la paix et le bonheur. Tantôt on le montre au-dessus de la perfection même et de tous les attributs possibles : ni la vertu, ni la science, ni le beau, ni le bien, ni même l'unité ne nous en sauraient donner une idée; tout ce que nous pouvons dire de lui, c'est qu'il est; il est pour nous l'être sans nom, l'être ineffable, ἀκατονόμαστος καὶ ἄῤῥητος (*Quod mundus sit immutabilis*). Dans le premier cas, il est facile de reconnaître l'influence de Platon et de la philosophie grecque; dans le second, un ordre d'idées bien différent se présente devant nous : c'est la raison qui abdique devant une faculté prétendue supérieure, la philosophie qui se retire devant le mysticisme.

Nous étendrons la même remarque à tout ce que Philon, soit par l'effet de ses croyances religieuses ou de son éducation philosophique, nous représente comme un intermédiaire entre la pure essence divine et les objets de l'univers, au Verbe, aux anges, et ce qu'il appelle les *puissances*. Quand Platon l'emporte, quand Dieu est considéré comme le principe intelligent et l'architecte du monde, alors le Verbe est la pensée divine, siége de toutes les idées, à l'imitation desquelles ont été formés les êtres; alors les anges et les puissances, à tous les degrés de la hiérarchie céleste, ne sont que les idées elles-mêmes (*De mundi opificio; De linguarum confusione*). Mais quand le mysticisme oriental apparaît sur la scène, montrant Dieu comme la cause immanente et le lieu de toutes les existences, alors toutes les idées deviennent des réalités substantielles, des forces actives subordonnées les unes aux autres, et cependant contenues dans une force, dans une substance unique. Ainsi nous avons déjà vu comment le Verbe intérieur ou la sagesse, le premier-né de Dieu, devient un pouvoir distinct, une personne, une hypostase. Dans cet état, il est la première des puissances. On l'appelle aussi l'homme divin (ἄνθρωπος Θεοῦ), parce que c'est à son image que l'homme terrestre a été créé, et il lui arrive quelquefois de se montrer à nos yeux sous une forme matérielle. C'est lui que le patriarche Jacob a vu en songe; c'est lui encore qui a parlé à Moïse dans le buisson ardent (*de Somniis*, t. I, p. 656, éd. Mangey). De son sein sort la seconde puissance, c'est-à-dire le Verbe prononcé ou la parole, l'énergie efficace, comme un fleuve jaillit de sa source. Le second Verbe engendre à son tour la puissance royale (ἡ βασιλική) qui gouverne tous les êtres par la justice, comme la parole les vivifie par la grâce. Ces trois puissances, sans se séparer de Dieu, descendent

i procèdent de lui par un obscurcissement graduel de sa lumière, pour être la lumière et la vie de l'univers (*Leg. alleg.*, lib. III). Quant aux anges, ce sont des êtres animés qui président aux diverses parties de la nature, ou des âmes nageant dans l'éther, et qui viennent quelquefois s'unir à celles des hommes. Leur rôle est le même que celui des démons et des dieux de second ordre dans la mythologie païenne (*De Gigantibus*, t. I, p. 253, éd. Mangey).

3°. Mais c'est surtout quand il parle de l'homme que Philon nous découvre le mélange de ses opinions et la double direction à laquelle il s'abandonne. Ainsi tantôt il voit, avec Platon, dans les objets de la sensation, une empreinte affaiblie des idées éternelles, et déclare que, sans le secours des sens, nous ne pourrions jamais nous élever à des connaissances supérieures; tantôt il établit un abîme infranchissable entre l'âme sensitive, principe de la sensation et de la vie physique, et l'âme raisonnable, siége de nos idées. La première, comme l'a dit Moïse, réside dans le sang, tandis que la seconde est une émanation de l'essence divine. En mille endroits, il insiste sur la nécessité de se préparer à la sagesse par ce qu'il appelle les sciences encycliques ([illegible]), c'est-à-dire les arts de la parole et cette culture de l'esprit si chère aux Grecs. Ailleurs il enseigne que les arts de la parole sont chose méprisable comme le corps et les sens, que la contemplation de la vérité toute nue, doit être le seul exercice de l'intelligence. Encore s'il s'arrêtait là! Non, il admet, entre les connaissances les plus élevées de la raison, des connaissances et des lumières supérieures, directement émanées de Dieu et communiquées à l'esprit comme une grâce. C'est par ce moyen que l'homme peut arriver à voir Dieu face à face, c'est-à-dire tel qu'il est en lui-même, et à embrasser dans un seul regard son essence, son Verbe et l'univers (*Leg. alleg.*, lib. IV). Philon reconnaît aussi la foi ([illegible]), qu'il appelle la reine des vertus, le plus parfait des biens, le ciment qui nous lie à Dieu.

Mêmes hésitations pour la liberté que pour l'intelligence. Quelquefois on croit entendre parler un philosophe stoïcien. L'homme est libre : les lois de la nécessité, qui gouvernent toute la nature, n'existent pas pour lui; seul, parmi tous les êtres, il est capable de vertus, et, à ce titre, il est le plus beau temple que Dieu possède sur la terre (*de Nobilitate*). Mais la doctrine contraire lui est beaucoup plus familière, et il y déploie bien mieux les richesses de son imagination et de son style oriental. Le mal qui règne dans ce monde, le mal moral comme le mal physique, est l'effet inévitable de la matière ou l'œuvre des puissances inférieures qui ont pris part, avec le Verbe, à la formation de l'homme; mais à Dieu seul doit être rapporté tout ce qu'il y a de bon dans nos actions et dans nos pensées (*De mundi opificio*; *de Profugis*). Se regarder soi-même comme l'auteur d'une bonne action, c'est se rendre coupable d'orgueil et d'impiété; c'est se mettre à la place de Dieu, qui seul a déposé dans nos âmes la semence du bien, et seul a la vertu de la féconder. Cette vertu, Philon l'appelle de son véritable nom : c'est la grâce (χάρις). « La grâce, dit-il (*De nominum mutatione*), est cette vierge céleste qui sert de médiatrice entre Dieu et l'âme, entre Dieu qui offre et l'âme qui reçoit. Toute la loi écrite n'est pas autre chose qu'un symbole de la grâce. » Cette mystérieuse in-

fluence n'agit pas toujours directement : elle emprunte quelquefois intermédiaire, c'est-à-dire la grâce personnifiée dans un homme, alors elle s'appelle la réversibilité. « Le juste, dit Philon (*de Sacri Abelis et Caini*), est la victime expiatrice du méchant ; c'est à c des justes que Dieu verse sur les méchants ses inépuisables trésor

Telle est la psychologie de Philon, constamment partagée, co sa théologie et sa métaphysique, entre deux esprits opposés. Sa rale, quoique attachée encore par le langage à la philosophie g que et pleine d'expressions stoïciennes, péripatéticiennes, pla ciennes, est au fond purement mystique et contemplative. A l'em légitime de la volonté et de la raison sur nos désirs elle substitue l cétisme. Elle recommande, non pas de régler la nature, mais l'étouffer, de la détruire en nous, pour laisser un libre champ à grâce ; elle ordonne de macérer la chair ; elle présente la vie comme état de déchéance, le corps comme une prison, et, comme moyen se relever et de reconquérir sa liberté (une liberté qui n'existe p elle prêche à l'homme une indifférence absolue pour les biens, p les intérêts, pour les affections, et l'on peut même dire pour les voirs de ce monde. La seule fin qu'elle lui propose, c'est l'union l'âme avec Dieu par l'enthousiasme, par l'amour et le complet o de soi-même. « Il faut que l'âme se répande elle-même, comme libation pure, devant le Seigneur. » (*Quis rerum divinarum h sit.*)

On voit, par cette étrange association d'opinions, quelle est la pl de Philon dans l'histoire de la pensée humaine. Il nous représente, l'éclectisme alexandrin, mais le besoin qui pousse les matériaux cette école, les éléments alors réunis dans Alexandrie, à se rappro et à se concilier. En donnant le premier exemple de ce rapprocheme il a été l'intermédiaire, bien plus que cela, le promoteur des tr grands systèmes adoptés après lui : le gnosticisme, le néoplatonis la philosophie des Pères de l'Eglise alexandrins. Il a fait connaître Pl aux interprètes orientaux de la gnose ; il leur a appris à rattacher le pr cipe de l'émanation à la théorie des idées. Il a initié aux doctrines l'Orient les philosophes grecs qui forment l'école néoplatonicie Nous savons, en effet, que Numenius, le précurseur immédiat de l'école de Plotin, admirait tellement les écrits du philosophe juif, qu'il y cherchait, beaucoup plus que dans Platon lui-même, le véri esprit du platonisme. Enfin sa méthode, son exégèse allégorique et grand nombre de ses idées ont passé à Origène et à saint Clé d'Alexandrie. Tous, à l'envi, puisent dans ses œuvres comme da un trésor commun, et il semble racheter par l'étendue de son influe ce qui lui manque du côté de l'unité, de l'originalité et de la force. Mais, chose bizarre ! c'est parmi ses propres coreligionnaires que Philon est resté isolé. C'est à peine si son nom même est connu des auteurs juifs : nous entendons parler de ceux qui ont écrit en hébreu. Pas un seul de ses écrits n'a été traduit dans sa langue nationale. Lui, de son côté, ne semble pas connaître davantage les traditions de son pays ; il ne paraît pas soupçonner l'existence de cette chaîne de docteurs et de ces ardentes discussions qui ont préparé le Talmud. On a été jusqu'à prétendre que la langue de la Bible lui était complétement

...e. Cette assertion est difficile à soutenir; mais on peut prouver ...Philon avait sous les yeux la version des Septante, dont se servaient ... tous les juifs d'Alexandrie. C'est sur les termes de ...traduction et sur des etymologies purement grecques que se fonde la plupart de ses commentaires.

...es œuvres de Philon ont ete recueillies et imprimées à Genève, ... 1613, avec la traduction latine de Gelenius; à Paris, in-f°, ...; a Wittemberg, in-f°, 1690; à Londres, par Thomas Mangey, ... in-f°, 1742 : c'est, jusqu'à present, l'édition la plus complète, ...s correcte et la plus abondante en documents de toute espèce; ... de Frederic-Auguste Pfeifer 5 vol. in-8°, Erlangen, 1785-92, restée inachevee. On a aussi publié separement en grec, en latin et français, plusieurs ecrits de Philon, dont on trouvera la liste dans ...*bliotheque grecque* de Fabricius t. iv, p. 721, et dans la *Preface* ...Mangey. Le traité que le cardinal Mai a fait paraître sous ce titre: *...rtute ejusque partibus*, in-8°, Milan, 1816, n'est pas de Philon, ... de Gemiste Pethon. On regarde comme plus authentique un ...e petit ouvrage publie par le même savant : *de Cophini festo et de ...dis parentibus*, in-8, ib., 1818. Nous citerons enfin la *Chresto...ia Philoniana*, que l'on doit à J.-C.-G. Dahl, in-8, Hamb., 1800. Quant aux ouvrages critiques qu'on peut consulter sur Philon, voici ...principaux : Fabricius, *Dissertatio de platonismo Philonis*, in-4°, ...ig, 1693. — Stahl, *Essai d'une exposition systematique de la ...rine de Philon d'Alexandrie*, dans la *Bibliotheque generale de la ...rature biblique d'Eichorn*, t. iv, 5° cahier all. — Schreitel, *Idees ...Philon sur l'immortalite, la resurrection et la rémuneration*, etc., ...s les *Analecta* de Keil et de Tzschirner, t. Ier, 2e cahier; t. III, ...cahier all. — Planckius, *Commentatio de principiis et causis in...pretationis Philonianæ allegoricæ*, in-4, Gœttingue, 1807. — Gross...n, *Quæstiones Philoneæ*, in-4°, Leipzig, 1829. — Gfroerer, *Philon ...la théologie alexandrine*, 2 vol. in-8°, Stuttgard, 1831 all.). — ...hne, *Exposition historique de l'école religieuse des juifs d'Alexan...e*, 2 vol. in-8°, Hall, 1834 all. — Creuzer, dans le journal intitulé *...des et critiques relatives à la theologie*, 1re livr., année 1832.

PHILON, surnommé l'Athénien, philosophe sceptique, disciple ...médiat et ami de Pyrrhon. Il aimait beaucoup la discussion, à ce ...e nous assure Diogène Laerce liv. ix, § 67 et 69, et citait fréquem...nt Démocrite, dont les ouvrages, avec l'enseignement de Pyrrhon, ...aient formé ses opinions philosophiques. Il professait aussi une ...grande admiration pour Homère, à cause de son mépris pour les hom...mes, qu'il compare, tantôt aux guêpes, tantôt aux oiseaux, tantôt aux ...mouches. Philon se plaisait souvent à rappeler ces mots : « La race ...des mortels est comme celle des feuilles. » X.

PHILON de Byblos. *Voyez* Sanchoniathon.

...f qu'on appelle le Dialecticien ou le Mégarique, pour le ... stoïcien et de l'académicien du même nom, florissait, ...parence, vers les premières années du IIIe siècle avant

notre ère. Disciple de Diodore Chronus, il ne l'en a pas moins combattu sur deux points principaux, sur la définition du possible et sur la vérité des propositions conditionnelles.

Selon Diodore, si je ne dois pas aller à Corinthe, il est impossible que j'y aille jamais; et si je dois y aller, il est impossible que je n'y aille pas, car les contradictoires ne peuvent s'affirmer en même temps d'un même sujet. En conséquence, pour Diodore, il n'y a de possible que le futur, et le futur est nécessaire. Doctrine dangereuse par laquelle Diodore aboutissait au fatalisme. C'est là ce que Philon semble avoir voulu éviter. Le possible, selon lui, c'est ce qui ne répugne pas à la nature intrinsèque d'une chose, même quand des obstacles intérieurs invincibles en empêcheraient la réalisation. Ainsi, disait Philon, la paille a la puissance de brûler, même quand elle est au fond de l'eau. Doctrine purememement dialectique qui se place en dehors de l'expérience et ne peut atteindre que des abstractions.

Philon n'est pas plus heureux sur le second point. Il enseignait que la proposition conjonctive conditionnelle peut être vraie de trois manières et fausse d'une seule. Elle est vraie 1° lorsque l'antécédent et le conséquent sont vrais; 2° lorsque l'antécédent et le conséquent sont faux; 3° lorsque l'antécédent est faux et que le conséquent est vrai. Elle est fausse seulement lorsque l'antécédent est vrai et que le conséquent est faux.

On peut accorder à Philon ce dernier point, puisqu'il est de toute évidence qu'en raisonnant juste on ne saurait tirer le faux du vrai. Mais il faut absolument nier tout le reste. 1° La proposition conjonctive conditionnelle n'est pas toujours vraie quand l'antécédent et le conséquent le sont. Exemple : Si les rayons du cercle sont égaux, l'âme de l'homme est immortelle. 2° La proposition conjonctive conditionnelle n'est pas toujours vraie quand l'antécédent et le conséquent sont faux. Exemple : Si la terre est immobile, les méchants sont heureux. 3° La proposition conjonctive conditionnelle n'est pas toujours vraie quand l'antécédent est faux et que le conséquent est vrai. Exemple : Si deux et deux font cinq, Dieu existe. N'est-il pas évident, en effet, que la valeur de cette sorte de propositions ne dépend pas de la vérité ou de la fausseté de leurs parties, mais seulement de la relation, ou, comme on dit en logique, de la conséquence que ces parties ont entre elles ? C'est ce qu'a fort bien vu Diodore lorsqu'il enseigne que la proposition conjonctive est vraie lorsqu'il est impossible que, l'antécédent étant vrai, le conséquent soit faux. On ne voit pas pourquoi, sous ce rapport, Philon avait cru devoir rien changer à la doctrine de son maître.

Les auteurs à consulter sont Alexandre d'Aphrodise, *Questions naturelles*, liv. I, c. 14. — Cicéron, *de Fato*, c. 7. — Sextus Empiricus, *Adversus Logicos*, lib. VIII, c. 113. Voyez aussi l'*Ecole de Mégare* par l'auteur de cet article. D. H.

PHILON DE LARISSE, philosophe de la nouvelle Académie, qui florissait environ un siècle avant notre ère. Disciple de Clitomaque, il devint son successeur à la tête de l'école, et demeura pendant quelque temps à Athènes; mais, ne trouvant pas assez de calme dans la

Grèce, alors profondément agitée par la première guerre de Mithridate, il alla se fixer à Rome, y ouvrit une école de philosophie et d'éloquence, et rencontra Cicéron au nombre de ses disciples. Le fond de sa doctrine nous est inconnu. Nous savons seulement par tradition que, tout en restant l'adversaire des stoïciens, et en repoussant leur criterium, il s'écartait de la manière de Carnéade ; il cherchait à rapprocher la nouvelle Académie de l'ancienne, et, par conséquent, essayait de faire un retour vers le dogmatisme. Mais cet effort semble se réduire à un simple désir de trouver la vérité. Il appelait de tous ses vœux un adversaire qui confondît ses doutes, qui lui démontrât la possibilité de distinguer l'idée vraie de l'idée fausse ; possibilité qu'il se refusait à reconnaître avec tous ses prédécesseurs. C'est cette légère modification apportée aux principes de ses maîtres, cet appel et en quelque sorte ce regret adressé à l'idéalisme dogmatique, qui a fait regarder Philon par quelques-uns comme le fondateur d'une quatrième Académie, Arcésilas étant le chef de la troisième. Voici les principaux passages des auteurs anciens qui traitent de Philon : Plutarque, *Vie de Cicéron*. — Cicéron, *Academ.*, liv. I, c. 4 ; liv. II, c. 4 et 6 ; *Tuscul.*, liv. II, c. 3 ; *de Natura deorum*, lib. I, c. 3 ; *de Orat.*, lib. II, c. 28 ; *Brutus*, c. 89. — Sextus Empiricus, *Hypotyp. Pyrrhon.*, lib. I. — Stobée, *Eglogues*, liv. II. — Eusèbe, *Préparat. évang.*, liv. XIV, c. 9. — *Voyez* aussi Fabricius, *Bibliothèque grecque*, liv. III, p. 10, et Jonsius, *de Scriptoribus historiæ philosophiæ*, lib. III, c. 4. X.

PHILOPONE ou PHILOPONUS (Jean), dit aussi JEAN LE GRAMMAIRIEN, philosophe et théologien des VIe et VIIe siècles, était natif d'Alexandrie ; et s'il fallait prendre dans son sens le plus naturel un passage souvent cité de sa *Réfutation de Proclus* (liv. XVI, c. 4), il aurait déjà existé en 529, c'est-à-dire l'année même où le décret de Justinien dispersait les derniers débris de l'école d'Alexandrie. C'est possible à toute force, bien que, indubitablement, d'après son propre témoignage, qu'ici l'on doit prendre au pied de la lettre, il écrivît encore en 617. Mais alors il faut renoncer à cette opinion, gratuite du reste, que sa *Cosmogonie de Moïse*, dédiée à Sergius, le fut après l'avénement de ce prélat au patriarcat de Constantinople en 639 ; il faut surtout reléguer au rang des fables, avec la fameuse réponse d'Omar, la demande qu'aurait, dit-on, présentée Jean Philiponus au chef arabe, à l'effet de se faire remettre la bibliothèque d'Alexandrie. En tout cas, nous n'admettons pas qu'il ait reçu des leçons d'Ammonius, le fils d'Hermias, qui succédait à Proclus en 485. Voici donc à quoi se réduisent les faits certains de sa vie. Evidemment, il étudia, fort jeune encore, les doctrines néoplatoniciennes : Platon aussi, et plus encore Aristote, lui devinrent familiers. A l'étude de la philosophie il joignit celle de la grammaire, de l'astronomie, de la philosophie et de la théologie. Nous n'oserions ajouter sans hésitation, comme on l'a fait, qu'il professa la première de ces sciences dans sa ville natale ; toutefois, c'est de là qu'on a dérivé son surnom de *Grammairien*. Pour celui de *Philoponos* (ami du labeur), c'est un juste hommage rendu à la multiplicité de ses travaux ; et la postérité n'a pas ratifié l'anathème littéraire de Photius qui, jouant sur le nom, le qualifie de *Matæoponos* (aux vains

labeurs). Il est vrai que Jean était hérétique et semblait se complaire dans la sphère des orages théologiques. C'est lui qu'on regarde comme le chef de cette variété de l'eutychianisme, qui reçut le nom de trithéisme, et il sut s'y faire nombre de partisans, même dans les plus hauts rangs de l'Eglise. Ce Sergius, qui depuis parvint au siége de Constantinople, en était un. Au formulaire ou *catéchisme* de l'archevêque Jean le Scolastique, sous Justin II, il opposa un autre factum dit *Biblidarion;* il décocha un factum contre le concile de Chalcédoine; et quoique, d'autre part, il fît la guerre à d'autres sectes monophysites, aux acéphales, aux agnoètes, aux phthartolâtres, il fut déclaré inorthodoxe au synode de 516, lequel en même temps somma deux évêques ses partisans, Eugène et Conon, de l'anathématiser. Plus tard il tomba dans une autre hérésie, qu'Origène n'avait point esquivée, le phantasiasme, et il soutint que nous ressusciterions avec des corps spirituels. Même pour l'Eglise d'Orient, c'est là nier la résurrection. Il s'ensuivit une polémique très-active, et dans laquelle il eut sur les bras, outre Théodore le moine et Thémistius, ses deux amis les évêques. Il faut lui rendre cette justice, que toutes ces querelles ne l'empêchèrent pas de s'occuper opiniâtrément de philosophie : cet ouvrage qu'il écrivait en 617, plus qu'octogénaire peut-être, c'était son commentaire sur la *Physique* d'Aristote. Moitié à peu près des grands travaux du Stagirite eurent ainsi en lui un exégète infatigable. On peut regretter que l'*Histoire des animaux* ne se trouve pas du nombre de ceux qu'il se chargeait d'interpréter.

Il faut le dire, cependant : ce n'est pas comme commentateur de la doctrine aristotélique que Philoponus présente quelque chose d'original. Sans doute il est clair, il est méthodique, surtout il est ample le plus souvent dans ses développements, lorsqu'il nous explique les *Analytiques* et les autres livres du maître; il saisit et il rend sa pensée, il dit bien ce qu'ont pensé les autres; venu des derniers, il est précieux en ce qu'il récapitule ses devanciers, et il répare pour nous plus d'une perte; mais voilà tout : et l'on peut même trouver que trop fréquemment il copie d'un peu trop près ceux qui l'ont précédé dans la carrière, notamment Ammonius, et qu'il ne nous fait pas toujours pénétrer à d'assez grandes profondeurs. Ce qui lui donne une physionomie à part, c'est que tout imbu qu'il est des méthodes et des doctrines aristotéliques, il y a du platonisme, nous dirons même du néoplatonisme, chez lui; c'est que, quoique ayant très-positivement des convictions chrétiennes qui l'enchaînaient, il montre pourtant certaine indépendance de raisonnement, du moins sur beaucoup de questions secondaires; c'est enfin qu'il existe un lien marqué entre cette indépendance et l'élément platonicien que nous remarquons en lui : c'est l'admirateur et le commentateur d'Aristote qui est chrétien; c'est le lecteur de Platon et des néoplatoniciens qui s'écarte de l'orthodoxie chrétienne. Très-certainement si Philoponus n'eût pas été influencé par la doctrine des idées au delà de ce qu'il croyait lui-même, il n'eût pas été favorable à la chimère d'Origène, que les corps avec lesquels le genre humain ressuscitera seront des corps spirituels. Très-certainement aussi s'il n'eût pas éprouvé une vive sympathie pour la triade des hypostases, telle que la conçoivent

les successeurs de Plotin, il n'eût pas distingué les trois personnes divines au point d'en faire, du moins aux yeux de ses antagonistes, trois dieux à part. Cette unité de nature, qu'avec les monophysites il attribue au Christ, en même temps que l'unité de personnes, décèle bien l'enthousiaste de la doctrine de l'Un, qui, nulle part, n'envahit autant de place que chez les néoplatoniciens. Son opposition aux phthartolâtres découle de la même source que son phantasiasme; et si l'une est en harmonie avec les formules de l'Église, tandis que l'autre s'en écarte, l'origine n'en est pas moins la même : seulement le libre penseur n'a su s'arrêter ni où l'enjoignait l'Église, ni où le voulait la raison. Il n'en est pas moins vrai qu'en fait, le plus souvent, Philoponus jouait un rôle de réactionnaire à l'égard de l'école néoplatonicienne; et à ce titre, ce nous semble, il devrait avoir une place dans l'histoire de cette école, dont le VIe siècle voit la ruine s'accomplir, dans la sphère matérielle, par les édits; dans la sphère intellectuelle, par des dialecticiens et des grammairiens; mais dans l'une et dans l'autre, sous l'influence chrétienne. Cette réaction contre le néoplatonisme se manifeste formellement chez Philoponus par deux ouvrages, l'un contre Jamblique, l'autre contre Proclus. Le premier, que nous n'avons plus et qui ne nous est connu que par Photius, avait pour titre *des Statues*, ainsi que le livre même dont il était la réfutation, et qui semble n'avoir été qu'un remaniement développé de celui de Porphyre sur le même sujet. On sait que Jamblique soutenait que dans toutes les statues de dieux ou de déesses résidait, dès l'instant qu'elles avaient été consacrées, quelque chose de la puissance ou de la vertu divine. C'est cette hypothèse que Jean s'applique à combattre; et, suivant Photius lui-même, souvent ses raisonnements ont de la vigueur et vont au fond des choses, bien que d'autres fois il soit très-superficiel. Le second ouvrage, dont deux ou trois pages au plus ont péri, a pour titre *de l'Éternité du monde* (en grec, Venise, 1537; dans la *Bibliotheca Patrum græcorum* de Galland, t. XII, 1788). Ici, comme le titre même l'indique assez, le problème est plus hardi, et Proclus, qu'il fallait réfuter, est un rude jouteur. Eh bien! osons le dire, Philoponus se montre souvent jouteur non moins habile; et tantôt pour la subtilité, tantôt pour la force et la profondeur, il ne le cède pas à son rival. Il est vrai qu'il est inégal; mais l'ouvrage est long; car il passe en revue *dix-huit* prétendues démonstrations de Proclus, et à chacune il oppose une ou plusieurs réfutations.

Philoponus suit pied à pied son adversaire. Comme les néoplatoniciens prétendent toujours s'appuyer des principes avancés par Platon, on conçoit que, dans une discussion contre eux, on peut examiner leurs assertions sous deux points de vue : 1° Sont-elles vraiment conformes à la pensée de Platon? 2° Sont-elles conformes à la raison, à l'observation? C'est ainsi que procède constamment Philoponus. Sur le premier point il bat constamment son adversaire, qu'il nous montre, en outre, assez souvent en contradiction avec lui-même et avec les néoplatoniciens, ses prédécesseurs. Quant au second, c'est autre chose. Une fois qu'il est en présence des faits mêmes, et qu'il faut traiter la question d'après les principes éternels et non d'après des textes bien ou mal interprétés, il laisse beaucoup à désirer quand il ne tombe pas

dans le faux. Cependant il pénètre quelquefois dans le vif des questions. Tel est le mérite de la sixième réfutation, qui est presque un livre, et où il discute l'impossibilité prétendue où serait le démiurge, de vouloir anéantir son œuvre. Telles sont aussi, sans que nous les admettions de tout point, les divers morceaux où il examine les caractères, l'essence, les conditions, l'être de la matière. En somme, on peut dire qu'il pose intrépidement en face des dogmes du néoplatonisme les principes contraires; et ce serait vraiment quelque chose de curieux que d'opposer article par article sur deux colonnes parallèles, d'une part, les *Aphorismes* de Porphyre et les *Institutions théologiques* de Proclus; de l'autre, les principes tout contraires qu'on pourrait tirer du traité *de l'Eternité* de Philoponus. A cet ouvrage, que nous regardons comme le plus important, sans contredit, de ceux de Philoponus, se lient ses sept livres sur la *Cosmogonie de Moïse*, in-4°, Vienne en Autriche, 1630, grec-lat. C'est, en quelque sorte, dit-il lui-même, la suite ou le complément de celui qu'il avait écrit contre Proclus. L'ouvrage au fond est curieux : il y a là autre chose que de la théologie, quoique la théologie n'y manque pas, et même la théologie hypothétique, par exemple quand il parle des anges. Mais habituellement c'est le physicien, le géographe, le naturaliste, l'érudit que l'on trouve. Ce n'est pas que sa physique, sa géographie soient toujours exactes : il prétend que l'Océan ne fait pas le tour de la terre; il affirme que le déluge a couvert tout le globe en même temps; il croit que la sphéricité de la terre n'implique pas la sphéricité des masses aqueuses occupant une portion de sa surface. Cependant il serait facile d'en tirer des faits très-intéressants pour l'histoire des sciences.

Terminons par la liste des ouvrages de Philoponus, autres que ceux dont nous venons de parler. Ce sont d'abord des commentaires sur huit ouvrages d'Aristote. Tous existent, sept ont été publiés à part en grec, et sept en latin : 1° le *Commentaire sur les Premiers Analytiques*, in-f°, Venise, 1536 (trad lat. : in-f°, ib., 1541, 1544, 1553, 1555, 1560); — 2° les *Commentaires sur les Seconds Analytiques*, in-f°, ib., 1504, 1534 (éd. lat. : in-f°, ib., 1542, 1559, 1568; Paris, 1544); — 3° le *Commentaire sur le premier livre de la Météorologie*, in-f°, Venise, 1551 (trad. : Camozzo, in-f°, ib., 1551, 1567); — 4° le *Commentaire sur les quatre premiers livres de la Physique*, ib., 1535 (trad. lat. : in-f°, ib., 1539, 1541, 1558, 1569, 1581); — 5° le *Commentaire sur les livres de l'Ame*, ib., 1535 (trad. : in-f°, ib., 1544, 1554, 1558, 1568, 1581; Lyon, 1548, 1558); — 6° le *Commentaire sur la Génération des animaux*, in-f°, Venise, 1526; — 7° le *Commentaire sur la Génération et la mort*, in-f°, ib., 1527, avec celui d'Alexandre d'Aphrodise *sur la Météorologie*; — 8° des *Notes* (plutôt que des commentaires) *sur les quatorze livres métaphysiques* (en latin seulement: on ne sait où est le texte grec, ni s'il existe encore). A ces huit ouvrages doit être jointe, peut-être, une *Vie d'Aristote*, souvent donnée comme d'Ammonius, mais qui n'est pas de ce dernier, et que quelques manuscrits attribuent formellement à Philoponus : elle se trouve en tête du *Commentaire* d'Ammonius, sur les *Catégories*. Dans une seconde division des ouvrages de notre philosophe se rangeraient, outre la

cosmogonie du monde, un opuscule *sur la Pâque* (à la suite de la *Cosmogonie*, et dans la *Bibliothèque des Pères*), le *Biblidarion*, les quatre livres *contre le Concile de Chalcédoine*, le factum *sur* ou *contre la Résurrection*, les *dix-sept chapitres contre les Acéphales*, le livre *contre les autres Hérésies*, le *Donneur de décisions* (Διαιτητής) *sur l'Unité*, et enfin un traité mi-théologique, mi-philosophique sur cette question : « Comment les quatre vertus cardinales se distribuent-elles dans les trois facultés de l'âme ? » Sauf le premier, tous sont perdus ; mais Photius nous parle de presque tous, et Damascène (*sur les Hérésies*) a conservé des fragments du *Décrète*. L'ouvrage contre le concile de Chalcédoine paraît avoir été très-perfidement rédigé : l'auteur semble avoir pris à tâche de montrer que cette réunion fut tenue à la plus grande gloire de Nestorius, qui le regardait comme son plus beau triomphe. Indépendamment de ces écrits, viennent : 1° un livre *sur les accents* in-8°, Wienberg, 1615 ; in-8°, Leipzig, 1825 ; — 2° trois petits ouvrages sur les *dialectes grecs* (in-8°, Venise, 1512, 1520, 1557. On veut, de plus, que Philoponus ait annoté ou commenté l'*Arithmétique* de Nicomaque de Gérase et la *Grande composition* de Ptolémée ; qu'il ait laissé un opuscule sur l'usage de l'astrolabe, et qu'il y ait eu de lui des scolies sur Hésiode.

VAL. P.

PHILOSOPHIE [de φίλος, ami, et de σοφία, sagesse, science ; l'amour de la sagesse ou de la science]. L'homme éprouve naturellement le besoin de savoir, comme il éprouve le besoin d'agir, d'aimer, de vivre. Il y a plus : de l'état de ses connaissances dépendent la plupart de ses déterminations, de ses sentiments, de ses plaisirs et de ses peines, des événements heureux ou malheureux qui composent son existence ; en sorte que le désir de la science ne peut que s'accroître en lui par les efforts mêmes qu'il a déjà faits pour le satisfaire, et les progrès qui l'éloignent de l'ignorance. Mais la science, c'est-à-dire le vrai savoir, la seule manière de connaître dont l'esprit soit complétement satisfait, est bien différente et des impressions fugitives de nos sens, et des notions isolées que nous devons à l'expérience ou au sens commun, et des croyances que nous tenons de la foi. Ses deux caractères les plus essentiels sont l'unité et la certitude : la certitude, car elle est la connaissance même ; la connaissance n'existe pas tant qu'il y a doute ; — l'unité, car les objets doivent se montrer à notre intelligence tels qu'ils existent dans la nature. Or, l'observation la plus superficielle suffit pour nous apprendre que rien dans la nature n'est absolument isolé et indépendant, mais que toutes les parties de l'univers se tiennent, que tous les êtres et tous les phénomènes s'enchaînent les uns aux autres. Pour que ces deux conditions soient exactement remplies, il ne suffit pas qu'elles s'appliquent à quelques objets, il faut qu'elles les embrassent tous indistinctement et atteignent le plus haut degré de généralité. En d'autres termes, il faut chercher la certitude, non-seulement dans les choses, mais dans l'intelligence qui les perçoit, ou dans la constitution et les lois de la pensée ; il faut chercher l'unité, non-seulement dans les rapports extérieurs, dans la dépendance mutuelle des êtres et des phénomènes, mais dans la cause

qui les a produits, dans la substance dont ils sont formés, dans la rai de leur existence. A ce point de vue, toutes les sciences, sans per leur indépendance et leur division naturelle, peuvent être considér comme des rameaux d'une science unique, d'où elles tirent, aux y d'une raison sévère, leur signification et leur valeur, et qu'elles éc rent à leur tour par des applications innombrables. L'étude de c science supérieure, la recherche de ces principes sur lesquels repos à la fois toutes nos connaissances et toutes les existences, ou l'ap cation de la raison aux problèmes les plus généraux et les plus éle qu'elle puisse concevoir, voilà ce qu'on entend par philosophie; t modeste qui exprime le désir plutôt que la possession, et dont la dition fait honneur à Pythagore. Mais la philosophie est plus ancie que son nom. L'Orient l'a connue avant la Grèce. Partout où l'es humain, las de croire et de rêver, s'est élevé au désir de savoir, a placé devant lui ses redoutables problèmes, elle l'a entraîné d le cercle de ses audacieuses spéculations. Elle est en même temps commencement et la fin, le premier et le dernier effort de la raiso et c'est parce que nous voyons en elle l'idéal, la perfection de la co naissance, parce qu'elle seule regarde au fond et à la totalité d choses, qu'elle attire tout d'abord nos méditations. Car, l'esprit comm le cœur, va droit à ce qui le tente, sans calculer les obstacles, sa mesurer la distance. Ce n'est que plus tard, à l'école de l'expérienc qu'il apprend à partager ses efforts suivant la grandeur de ses dési et les besoins de sa faiblesse. Aussi faut-il remarquer que les systèm philosophiques ont précédé partout l'étude des sciences. Mais en va les sciences se multiplient, se perfectionnent, enrichissent de leurs d couvertes l'industrie et les arts, asservissent la matière à la volon de l'homme et enfantent chaque jour de nouveaux prodiges, elles remplacent pas la philosophie. Au contraire, plus leur nombre s'a croît, plus leurs recherches sont fécondes, plus aussi l'esprit humai effrayé de ce chaos, éprouve le besoin de l'unité et cherche en l même la source et le lien de ses connaissances, le tronc qui suppo tous ces rameaux confus. La philosophie peut faillir à sa missi l'inexpérience de ses moyens, un excès d'audace ou de timidité p lui dérober pendant des siècles le but qu'elle poursuit; cela n'e pêchera pas l'esprit humain d'avoir foi en elle aussi longtemps q aura foi en lui-même, c'est-à-dire dans la science et dans la vérité cette foi dans la science et dans la vérité, c'est la vie de l'intelligen c'est un des éléments de notre nature, qui ne disparaîtra qu'avec n

Nous venons de dire à quel besoin, à quelle faculté de l'âme maine répond la philosophie, quelle place elle occupe et a toujo occupée parmi les œuvres de la pensée. Mais cela ne suffit pas p en déterminer l'objet et la circonscription; cela ne nous montre les limites précises dans lesquelles elle doit s'arrêter; cela ne p tenir lieu d'une définition. Comment donc faut-il définir la ph sophie, et, si l'on n'est pas d'accord sur ce point, quelle est la ca quelle est la valeur, quelle est la plus juste de toutes les définiti proposées? Telle est la première question que nous avons à résou

L'objet de la philosophie une fois déterminé, nous serons obli de le décomposer dans ses parties, nous serons amenés à recherc

problèmes particuliers qui se cachent sous la définition générale et liens qui rattachent tous ces problèmes entre eux ; en un mot, us aurons à nous occuper de la division et de l'organisation de la ience philosophique.

La nature des questions qui entrent dans le domaine de la philo-phie nous fera connaître la méthode qui doit leur être appliquée ; car, ment se décider pour le choix d'un instrument avant de savoir quel usage il est destiné ? Il est également vrai que les idées plus moins justes qu'on a pu se faire de la méthode philosophique ident en dernier ressort des questions qu'on veut traiter. Mais cette nfrontation, indispensable d'ailleurs, n'a lieu qu'après coup, c'est-dire après maints essais malheureux ; l'ordre logique de la pensée consiste pas moins à poser d'abord le problème, à le poser sous ses faces, à le diviser dans toutes ses parties, puis à chercher manière de le traiter.

La définition, l'organisation et la méthode de la philosophie, tels donc les points fondamentaux sur lesquels nos réflexions devront porter d'abord ; mais la philosophie n'est pas un pur idéal dont tous éléments et toutes les conditions peuvent être déterminés *à priori* par seul raisonnement : elle est un fait qui dure, qui se développe depuis moins trois mille ans, qui a exercé une influence incontestée sur destinées du genre humain, et, comme la religion, la poésie, l'art, société, ne finira certainement qu'avec lui. Aussi, tant que nous ne urons pas appréciée sous ce dernier point de vue, nous n'en pour-ns donner qu'une idée incomplète, et la tâche que nous nous propo-ns restera inachevée. Nous essayerons donc, après avoir considéré philosophie en elle-même, ou quand nous aurons répondu aux trois stions principales que nous venons d'indiquer, de montrer som-irement ce qu'elle a été, ce qu'elle a fait jusqu'à présent, et quelle che il lui reste encore à accomplir.

I. « La philosophie, dit un auteur moderne (Jouffroy, *Préface de la duction des Œuvres de Reid*), est une science dont l'idée n'est pas ore fixée ; car, si elle l'était, il n'y aurait pas autant de philosophies de philosophes, il n'y en aurait qu'une. On ne voit pas qu'il y ait ieurs physiques, plusieurs astronomies ; il n'y a qu'une physique, une astronomie, parce que l'idée de ces sciences est déterminée. » là assurément une des assertions les plus fausses qui aient jamais prononcées, et nous devons mettre d'autant plus de soin à la dé-ire, qu'elle vient, non d'un ennemi, mais d'un ami et d'un interprète quent de la philosophie. Non, la philosophie n'est pas une science t l'objet même n'est pas arrêté, ou qui se cherche encore, comme le même écrivain ; mais, depuis qu'elle existe, elle a toujours eu le me objet ; elle s'est toujours attachée à la même idée, malgré les mules diverses dont elle s'est servie pour la traduire, et que l'on a pri-à tort pour des définitions contradictoires. Non, il n'y a pas plusieurs losophies, mais plusieurs systèmes de philosophie, qui tous aspirent même but, sont provoqués par le même besoin intellectuel, se grou-nt autour des mêmes problèmes, et appartiennent à l'histoire d'une me science. C'est ce double fait que nous allons d'abord tâcher de ttre hors de doute.

La première définition de la philosophie est celle qui es dans son nom, et qui veut qu'elle soit la recherche de la sa qu'est-ce que la sagesse d'après les anciens? En quoi faisaie sister ce bien, pour lequel ils osaient seulement avouer le qu'ils se proposaient comme le terme de tous leurs efforts, n'étaient jamais sûrs d'acquérir? La sagesse, d'après l'op nime des anciens, c'est le plus haut degré de la science, ment la science, la connaissance parfaite, la connaissance la vérité, engendrant naturellement la vertu, ou se manifes pratique du bien. Cette idée est très-bien exprimée par Cicé *ficiis*, lib. II, c. 2) lorsqu'il dit : « La sagesse, selon la déf anciens philosophes, est la science des choses divines et hu des principes qui renferment ces choses. » *Sapientia aute a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et hu causarumque quibus hæ res continentur, scientia.*

Mais quoi! l'esprit borné de l'homme oserait poursuivre u Quelqu'un ici-bas pourrait prétendre à la science univers assurément, si l'on entend par ces derniers mots une co particulière et directe, une intuition immédiate de tous les c nature, telle que nous sommes obligés de la supposer dans l'i divine. Mais, comme nous l'avons dit en commençant, le s nous consiste à découvrir la source et la raison des choses effets dans leurs causes, et les conséquences dans leurs prin n'y a pas de science du particulier, » a dit Aristote avec be vérité. Donc, cette science qui embrasse et qui domine autres, la philosophie, en un mot, peut être très-bien désign la science des causes et des principes. C'est ainsi qu'en effe finit quelquefois, et cette seconde définition, loin de contred cédente, n'en est que le développement et l'explication.

Une fois en quête des causes et des principes, c'est-à- raison dernière, du fondement suprême de ce qui est ou nous croyons être, l'esprit humain ne peut s'arrêter que idée qui ne se laisse résoudre dans aucune autre, et de au contraire, toutes les autres dérivent, où elles puisent force, leur autorité, et, en quelque façon, leur substance. est celle de l'absolu, de l'infini, de la vérité en soi, de l'être Par conséquent, la philosophie peut aussi se définir la scien solu, de l'infini, de ce qui ne change pas, de ce qui est né universel, ou de ce qui est simplement, de l'être en tant sont à peu près les termes dont se servent ordinairement les grands philosophes de l'antiquité, c'est-à-dire Aristote et qu'on ne s'étonne pas d'une définition si ambitieuse en appa disproportionnée à nos facultés. Nous ne pouvons rien sav affirmer qui ne suppose l'infini et qui ne se rapporte à lu vue sur lui par un côté ou par un autre. Donc, la science doit être considérée à la fois comme la condition et le but d autres sciences. D'ailleurs, il ne s'agit pas de pénétrer avec n intelligence dans l'abîme de l'infini et d'en visiter les profond percer toutes les ténèbres, mais de montrer la place que occupe dans toutes nos pensées, la valeur qu'elle donne à

connaissances, et de l'éclairer tant par les phénomèmes intérieurs de l'âme, que par les conditions et les forces extérieures de la nature.

En somme, ce qui fait l'objet de la philosophie, c'est la vérité dans son expression la plus complète, la plus élevée, la plus pure, ou à son dernier degré d'unité et de certitude. Tel est le sens identique, quoique plus ou moins développé, des définitions que nous avons citées jusqu'à présent. Mais la vérité, en général, ne peut se manifester à nous que par la pensée : car, ce que nous ne concevons pas, ce qui ne tombe en aucune manière sous nos facultés intellectuelles, n'existe pas pour nous. Donc, si l'on connaît les conditions et les principes de la pensée, on connaît par cela même l'expression la plus élevée de la vérité. Vouloir nier cette proposition, c'est nier qu'il y ait une vérité accessible pour l'homme, et même pour tout être intelligent, puisque c'est toujours la pensée qui est la règle de ce qui est; c'est se renfermer dans un scepticisme incurable et inconséquent. Or, la pensée n'existe pas d'une manière abstraite ; la pensée n'est pas autre chose que nous-mêmes, considérés comme des êtres pensants et intelligents, c'est-à-dire comme des esprits ; et l'esprit, à son tour, ne peut se détacher de la volonté, de la sensibilité, de tout ce qui tombe sous la conscience, del 'âme tout entière. De là vient que la philosophie a été aussi appelée la science de l'esprit, la science de l'âme, la connaissance de soi-même, l'étude de l'homme intellectuel et moral. Mais il ne faut pas oublier qu'en prenant son point d'appui dans la conscience ou dans l'observation de la pensée, la philosophie aspire à la connaissance vraie, à la raison dernière des choses, et qu'elle demeure, selon l'opinion unanime des anciens et toutes les grandes intelligences des temps modernes, la science des causes et des principes, la science de l'infini ou de l'absolu, la recherche de la suprême vérité. Celui qui voudrait s'en tenir à ce premier pas, ou qui réduirait la philosophie aux proportions de la psychologie, ne serait pas seulement coupable de la mutiler sans profit pour les autres sciences, en lui enlevant précisément les seuls problèmes par lesquels elle intéresse toute l'humanité, il la condamnerait à la stérilité et à l'impuissance dans le cercle même où il chercherait à l'enfermer. En effet, point de psychologie sans métaphysique : car, comment analyser la pensée sans songer un instant à l'être qui pense; sans se faire aucune question sur la nature, la durée, l'origine de cet être, et la place qu'il occupe au milieu de l'univers ; sans chercher à se rendre compte de la valeur de la pensée et de la manière dont elle peut atteindre l'existence ? Nous dirons de même : point de métaphysique qui n'ait pour but de découvrir le fond des choses et d'offrir une base commune, un lien et un principe inébranlable à toutes les connaissances humaines. La métaphysique est à la philosophie ce que la philosophie est aux autres sciences, c'est-à-dire le but elle centre de toutes ses recherches, le tronc qui supporte et qui fait vivre toutes ses branches.

Ainsi, toutes les définitions de la philosophie (car il serait difficile d'en citer d'autres qui ne rentrent pas dans celles que nous venons d'expliquer), toutes les définitions de la philosophie expriment la même idée, mais avec des mots différents et sous des formes plus ou moins réfléchies. En offrant pour but à nos recherches la vérité dans

son état le plus parfait, dans son caractère le plus absolu, elles semblent en même temps la rapprocher de nous par degrés, et finissent par la montrer comme enveloppée dans les replis de notre âme, comme ensevelie au fond de notre conscience. C'est ce but que poursuivent tous les systèmes; c'est cette idée que toutes les écoles philosophiques qui ont laissé une trace dans l'histoire se sont efforcées d'atteindre et de réaliser. Qu'on cite, en effet, un système ou une école de quelque importance qui n'aspire pas à découvrir le fond le plus caché de la nature des choses, le dernier fondement soit de la connaissance, soit de l'existence, soit de toutes deux ensemble ? D'abord se présentent les vastes systèmes de l'Orient, qui, rapportant tout à Dieu et faisant tout dériver de son éternelle, de son ineffable substance, ne reconnaissant pas d'autre existence ni d'autre science que celle de l'infini, mais qui, au lieu de s'élever, par la contemplation de l'univers et de l'âme humaine, à cet objet unique de leurs spéculations, se placent directement dans son sein, s'établissent en quelque façon dans ses profondeurs, où ils nous font assister à la conception, puis au laborieux enfantement de tous les êtres. Après les systèmes de l'Orient, viennent ceux de la Grèce, où la raison, plus calme et plus maîtresse d'elle-même, n'a plus la prétention de dévoiler d'un coup tous les mystères de l'absolu; elle se reconnaît des limites, elle aperçoit des obstacles, elle s'exerce comme une faculté humaine qui s'affranchit des entraves de la coutume, et veut aller aussi loin que sa nature le permet; mais le terme de ses efforts est toujours le même. Ioniens, pythagoriciens, éléates, disciples de Démocrite, Empédocle et Anaxagore, tous sans exception, tous les philosophes grecs depuis Thalès jusqu'à Socrate, ont cherché le *pourquoi* et le *comment* de l'universalité des choses, ont poursuivi un principe qui pût rendre compte de tous les phénomènes, de ceux de la pensée comme de ceux du monde extérieur, et qui n'ait besoin de s'appuyer sur rien. Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer comment ils sont arrivés à des résultats si différents; qu'il nous suffise de constater que la diversité des solutions ne porte aucune atteinte à l'identité du problème. Et Socrate, considéré à juste titre comme l'auteur d'une révolution intellectuelle, a-t-il changé l'objet de la philosophie? a-t-il proposé un autre but général au travail de la raison humaine? Non, la réforme qu'il a introduite ne porte que sur la méthode; il a voulu que l'homme cherchât la raison des choses dans sa propre pensée, au lieu de la chercher hors de lui, puisque c'est par la pensée qu'il atteint la vérité. Jamais il n'a voulu renfermer ses investigations dans le domaine étroit de la psychologie ou de la morale; jamais la maxime de Delphes ne se présente dans sa bouche comme une limite imposée à l'horizon infini de la science. La preuve, c'est qu'il est lui-même avant tout un métaphysicien; c'est que ses interrogations, ses définitions, tendent presque toujours à un résultat métaphysique, comme la détermination des idées premières, comme la démonstration de l'existence de Dieu par les causes finales, comme ses doctrines sur la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Cette même méthode, entre les mains de Platon, son disciple, est devenue la théorie des idées, et l'on sait que la théorie des idées ne comprend pas seulement la métaphysique, mais aussi la physique entendue dans le sens des anciens, en un mot, la

substance de toute vérité, la base de toutes les connaissances humaines. Il est inutile de rappeler ce qu'est la philosophie pour Aristote, le créateur de la métaphysique, le génie de la méthode, l'encyclopédie de toutes les sciences connues dans l'antiquité; ce qu'elle est pour les stoïciens, les épicuriens, l'école d'Alexandrie. Partout, et dans quelque but qu'on la recherche, dans un but spéculatif ou dans un but pratique, au nom de la vérité ou du souverain bien, la philosophie se présente comme la science; non comme telle ou telle science, mais celle qui les renferme et les soutient toutes, qui leur donne à toutes leurs titres de légitimité. Le scepticisme lui-même ne s'en fait pas une autre idée; seulement il déclare cette idée irréalisable; la vérité qu'il prétend avoir cherchée de toutes les forces de la raison, il la montre inaccessible, et en même temps qu'il nie la philosophie, il nie toutes les autres sciences. Pendant le moyen âge, la philosophie n'était d'abord que la forme, et la théologie devait être le fond de la pensée; cependant cette forme, longtemps renfermée dans les humbles proportions de la logique, acquiert peu à peu une telle importance, ou se mêle si étroitement avec le fond, que la science reparaît, sinon dans son indépendance, au moins dans son unité: nous voulons dire son universalité. Les mêmes questions qui avaient autrefois divisé l'Académie et le Lycée, sont agitées avec passion au fond des cloîtres et des monastères, et produisent des œuvres comme le *Monologium* et le *Proslogium* ou la *Somme* de saint Thomas d'Aquin. Enfin, que dirons-nous des temps modernes? Est-ce que Bacon, Descartes, Leibnitz, trois hommes de génie dans lesquels se résume et se concentre toute la vie intellectuelle du XVIIe siècle, n'ont pas embrassé dans leurs découvertes et dans leurs réformes fécondes l'universalité des connaissances humaines? Est-ce que ces puissants esprits ne se sont pas attachés surtout à mettre en lumière les idées qui dominent toutes les sciences, les principes d'où découle toute vérité? On attribue à Descartes une révolution semblable à celle que Socrate a accomplie dans l'antiquité. Mais quoi! Descartes songeait-il à confiner la philosophie dans l'étude du *moi* humain? Il est si éloigné de cette idée, qu'à peine a-t-il jeté un regard sur lui-même et constaté par la pensée sa propre existence, qu'il s'élève aussitôt, de proposition en proposition, selon la manière des géomètres, aux plus hautes considérations de la métaphysique, pour en descendre ensuite à toutes les parties de la physique, de la physiologie et de la philosophie naturelle. Et qu'on ne dise pas que Descartes n'était nullement forcé par ses principes de s'exercer à la fois sur des sujets si divers. Sa physique toute mécanique est la conséquence nécessaire de sa métaphysique, et celle-ci dérive de sa psychologie. Après lui, ses illustres disciples Malebranche et Spinoza, loin de rien retrancher à ce domaine de la philosophie, ont essayé de lui donner encore plus d'élévation et d'unité. En partant d'un point tout opposé, c'est-à-dire en ne cherchant que l'explication des phénomènes physiques, Newton, à la fin de ses *Principes mathématiques de philosophie naturelle,* se trouve tout à coup devant les mêmes problèmes. Il n'y a pas jusqu'aux esprits révolutionnaires du XVIIIe siècle qui, tout en les déclarant insolubles sous prétexte qu'ils dépassent la sphère de l'observation, n'aient été obligés de les discuter et de les résoudre à

leur manière, les uns par un spiritualisme inconséquent, comme Locke et Condillac; les autres par un déisme sentimental, comme Rousseau; ceux-ci par le matérialisme, comme d'Holbach et Helvétius, et beaucoup par le panthéisme. La plus haute expression, dans l'ordre spéculatif, de cette époque de critique et d'analyse, Kant, après avoir enfermé l'esprit humain dans la conscience individuelle, comme dans une prison sans issue; après avoir rompu toute communication entre nos idées et les choses, n'a-t-il pas fait entrer dans l'unité savante et les compartiments symétriques de son système, non-seulement Dieu, l'âme, l'humanité, la morale, le droit, les beaux-arts, la religion, mais aussi la nature extérieure? On oublie trop que l'auteur de la *Critique de la raison pure* a aussi écrit les *Éléments métaphysiques de la science de la nature*, où il s'efforce de déterminer, au point de vue général de sa doctrine, les éléments constitutifs du monde physique. Le caractère dominant du temps où nous vivons est de chercher à unir l'esprit analytique du XVIIIe siècle avec l'esprit de synthèse et d'organisation qui distingue le XVIIe. Aussi la psychologie d'une part, et de l'autre les sciences naturelles, ne sauraient lui suffire; mais, après avoir observé séparément les phénomènes de chaque ordre, après avoir recueilli des faits dans les parties jusque-là les plus négligées du domaine de l'expérience, il éprouve le besoin de remonter à leurs communes lois, à leur commune origine, et de les voir, en quelque sorte, tous à la fois dans une seule idée. C'est l'exagération de cette disposition qui a donné lieu en Allemagne, pendant le premier quart de ce siècle, à de si audacieuses tentatives; mais, contenue dans les bornes de l'intelligence humaine et éclairée, corrigée par une analyse sincère, elle n'est pas autre chose que l'esprit même de la philosophie.

L'objet de la philosophie, soit qu'on le cherche dans les définitions ou dans les systèmes, n'a donc jamais changé; il est aujourd'hui ce qu'il était au XVIIe et au XVIIIe siècle, ce qu'il était au moyen âge, dans la Grèce et chez les peuples de l'Orient, ce qu'il sera toujours, c'est-à-dire le savoir humain dans ses dernières profondeurs, les premiers principes, les causes premières de tout ce qui est, la vérité dans son caractère absolu et immuable, ou du moins sous la forme la plus élevée qu'elle puisse offrir à l'homme; et comme la vérité, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, ne peut communiquer avec nous, ne peut se manifester en général que par la pensée, l'étude de la pensée ou de l'esprit humain, la connaissance de la raison par elle-même, et, par conséquent, la jouissance la plus complète, le développement le plus libre de ses forces, est le but immédiat, ou, si l'on peut ainsi parler, la matière prochaine de la philosophie.

II. Voilà l'objet de la philosophie déterminé, non d'après une théorie, mais d'après les faits; non d'après une conviction personnelle, mais d'après les témoignages et les efforts unanimes de tous les philosophes. Voyons maintenant quels sont les problèmes qu'elle renferme dans cette idée générale. Essayons d'indiquer le nombre et l'ordre de ses parties; faisons en quelque sorte la carte des sciences philosophiques.

Tant qu'elle n'était qu'une vague aspiration vers la vérité et se confondait avec l'amour général de la science; en un mot, pendant les

siècles qui signalent son début, la philosophie ne reconnaissait dans son propre sein aucune distinction de parties. La raison en est facile à comprendre : c'est que distinction est synonyme d'observation, d'analyse, et que l'esprit humain ne commence point par l'analyse, mais par la synthèse ; ignorant la grandeur du monde et sa propre petitesse, il voudrait tout embrasser d'un seul coup d'œil. Le premier essai d'une division de la philosophie est celui qu'on est en droit, d'après les interprétations les plus naturelles et les observations les mieux fondées, d'attribuer à Platon. Il paraît, en effet, autant que le lui permet sa nature d'artiste et la forme dramatique de ses œuvres, que Platon partageait la philosophie en trois sciences distinctes, quoique inséparables : la dialectique, la physique et la morale. La dialectique était la partie essentielle et s'occupait des principes les plus généraux ; voilà pourquoi on la voit souvent confondue avec la philosophie tout entière. Elle comprenait à la fois ce que nous désignons sous les noms de psychologie, de logique et de métaphysique. Dans la morale, comme nous le voyons par le dialogue de *la République*, était renfermée la politique et aussi la philosophie de l'histoire. La physique, contenue tout entière dans *le Timée*, avait pour but de fonder sur les principes de la dialectique une cosmogonie et une théorie générale de la nature. A cette division incomplète, Aristote en substitua une autre beaucoup plus nette et plus savante. Il plaça au sommet de la philosophie la métaphysique, qu'il désigne aussi sous le nom de philosophie première. Il accorda une place distincte à la logique, création de son génie, instrument universel de toutes les sciences, comme la métaphysique en est le fond. La physique et la morale furent maintenues dans le même rang et les mêmes attributions que Platon leur avait assignés. Enfin, dans son traité *de l'Ame*, Aristote n'a pas seulement tracé les linéaments de la psychologie, mais il a été plus loin : il a cherché, à tous les degrés de la nature, les rapports qui existent entre les facultés de l'âme ou de la vie et la conformation organique. Les stoïciens et les épicuriens retranchèrent de cette sage économie la métaphysique, qui se confondit pour eux avec la science de la nature, et donnèrent le premier rang à la morale. Dans les écoles du moyen âge, la philosophie n'était d'abord que la dialectique et l'application de la dialectique à la théologie ; mais la division d'Aristote reparut tout entière avec la connaissance de ses œuvres. Les pères de la philosophie moderne, les grands hommes du XVIIe siècle, furent plus occupés à fonder ou à régénérer qu'à ordonner et à classer ; et dans le mouvement si fécond qu'ils laissèrent derrière eux, la science, sans changer de limites, changea souvent d'horizon et de contours, suivant le point de vue où elle se plaçait. Chaque système apporta naturellement avec lui son cadre particulier. Cependant la vieille division se conserva au fond des idées et du langage philosophiques ; les questions qu'on agita continuèrent d'être classées sous les anciennes dénominations : questions de physique ou de philosophie naturelle, questions de logique, questions de morale, questions de métaphysique.

Aujourd'hui, il y a deux manières d'ordonner les problèmes philosophiques : l'une, à l'usage de l'école, et généralement consacrée dans l'enseignement public ; l'autre indépendante de toute tradition, de

toute règle officielle, et qui ne considère que le fond des choses. Selon le cadre de l'école, la philosophie se compose de quatre parties: la première, celle qui sert d'introduction à toutes les autres, est la *psychologie*, ou l'étude du sujet pensant, du *moi*, considéré dans l'exercice, non-seulement de la pensée, mais de toutes les facultés dont nous avons conscience; la deuxième, c'est la *logique*, ou l'art de se servir de la pensée pour la découverte et la démonstration de la vérité, après l'examen de cette question fondamentale: La vérité est-elle accessible à la pensée humaine, ou les idées mêmes les plus nécessaires de la raison sont-elles l'expression fidèle de ce qui est? Les lois que la raison impose à notre volonté, et le but général qu'elle marque à notre existence, forment l'objet de la troisième partie, désignée sous le nom de *morale*. Enfin, la quatrième, qu'on appelle la *Théodicée*, à l'imitation des *Essais* de Leibnitz, comprend toutes les questions relatives à la religion naturelle: l'existence de Dieu, ses principaux attributs, ses rapports avec la nature et avec l'homme, la destinée de l'âme après la mort. Ces quatre branches de connaissances sont certainement des éléments indispensables d'une science qui a, comme nous l'avons dit, pour objet immédiat l'esprit humain: car, comment se faire une idée de l'esprit humain, si l'on n'embrasse dans ses recherches l'âme tout entière, puisque la pensée ne peut se concevoir sans l'être qui pense, ni s'exercer sans le concours des autres facultés du *moi*? Or, si l'étude de l'esprit, sous peine de s'égarer dans de vaines abstractions, est la même que celle de l'âme, et si l'étude de l'âme est possible à l'aide de la conscience qui enveloppe toutes les facultés, il est clair qu'il faut ajouter aux questions de logique les questions de morale; qu'indépendamment des lois de l'intelligence et des conditions du vrai, il faut aussi chercher les lois de la volonté, le but de la liberté et les fondements du bien. Ce n'est qu'après avoir épuisé cette double série d'observations, et quand on aura une idée à peu près complète de la personne humaine, qu'on pourra essayer d'atteindre la cause première de notre existence, c'est-à-dire le principe universel de tous les êtres. Car la liberté et ses lois ne sont pas moins nécessaires que la raison pour nous faire concevoir, dans la mesure de nos facultés, la nature divine; ce n'est pas en mutilant la copie qu'on peut retrouver l'original. Mais s'il n'y a rien à effacer dans ce programme habituel de la philosophie, en résulte-t-il qu'il n'y a rien à y ajouter? Parce qu'on n'y remarque rien de superflu, y trouve-t-on tout ce qui est nécessaire? Nous ne le pensons pas, et les questions que nous allons indiquer sommairement se justifieront et se recommanderont d'elles-mêmes.

D'abord, si l'on veut connaître [illegible] humain, sur lequel s'appuie et autour duquel viennent se c[illegible] toutes [illegible] philosophiques, ce n'est pas assez de [illegible] dans l[illegible] faut l'étudier dans l'humanité. L'homm[illegible] ment, possède dans une mesure [illegible] essentiels, toutes les facultés dis[illegible] d'une manière souveraine, c'est [illegible] une personne morale; mais ces fa[illegible] les âges, par l'influence que nous [illegible]

les excitations réunies de la société et de la nature. C'est ainsi que toute la suite des hommes, comme dit Pascal, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement ; c'est sur ce fait que repose l'unité du genre humain, non moins réelle et d'une vérité non moins expérimentale que la liberté de l'individu. Observer dans son ensemble cette marche collective, cette évolution continue du genre humain, en déterminer les différentes phases, en dégager les principales lois, tel est l'objet qu'on attribue à la philosophie de l'histoire. La philosophie de l'histoire est donc la continuation, le complément nécessaire de la philosophie de la conscience ou de la psychologie. Mais nous nous hâtons d'ajouter que, sans la dernière de ces deux sciences, la première est absolument impossible; car comment espérer de comprendre l'humanité si l'on ignore ce que c'est que l'homme? Comment celui qui n'a aucune idée de la raison, de la liberté, du sentiment moral, de l'imagination, qui doute même que ces facultés existent, pourrait-il en suivre le développement à travers tous les événements extérieurs?

Mais la philosophie de l'histoire n'est elle-même qu'un tout composé de plusieurs parties. Tant que ces parties ne seront pas démêlées les unes des autres, tant qu'on n'aura pas une idée nette et précise de chacune d'elles, c'est en vain qu'on se flattera d'en saisir l'ensemble; on n'embrassera qu'un nuage. Or, puisqu'il s'agit d'étudier l'esprit humain, la faculté de l'âme humaine, dans la vie collective et les efforts communs de l'humanité, continués de siècle en siècle et de génération en génération, comment se manifeste l'esprit humain dans cette sphère générale? Il se manifeste par les institutions et les lois, par les lettres et les arts, par les croyances religieuses, par les systèmes philosophiques. Les actions et les mœurs, tant publiques que privées, ne sont elles-mêmes, dans leur signification générale, que la traduction vivante de toutes ces choses. La philosophie de l'humanité comprend donc nécessairement la philosophie du droit ou de la législation, l'histoire philosophique des lettres et la philosophie des beaux-arts, ordinairement réunies sous le nom d'esthétique, l'histoire philosophique ou la philosophie des religions, et l'histoire de la philosophie, qui est en même temps celle de toutes les sciences. La première doit nous apprendre comment se forme et s'organise, et aussi comment se dissout quelquefois la société; comment peu à peu la liberté succède à l'oppression, le droit à la force, l'ordre moral à l'anarchie ou à la violence; la seconde, comment se développe et quelle place tient dans la vie humaine l'imagination, comment l'idée du beau se mêle à toutes nos autres idées, comment toute pensée se réalise sous une forme extérieure dans une image sensible, avant que l'esprit la saisisse en elle-même. La troisième mettra sous nos yeux toutes les expressions que peuvent revêtir le sentiment et l'idée de l'infini, les degrés qu'ils traversent dans la conscience humaine et les conditions sous lesquelles ils arrivent à leur dernière forme. La quatrième, enfin, nous expliquera par quelles lois, quelle suite d'efforts, de contradictions et de combats avec elle-même, la raison, et avec elle l'âme tout entière, est arrivée à se chercher, à se comprendre, à faire sa propre conquête. Quand on aura étudié séparément ces quatre branches des connais-

sances humaines, tout ne sera pas fini : il faudra alors rechercher les rapports qui existent entre elles, ou déterminer l'influence qu'exercent les unes sur les autres les lois, les œuvres de l'imagination, les idées philosophiques et les croyances religieuses. Les faits généraux qui ressortiront de cette comparaison seront le résultat le plus important, la conclusion définitive de la philosophie de l'histoire : car ils devront nous offrir la plus haute expression des destinées du genre humain, et nous montrer par le chemin qu'il suit le but vers lequel il est appelé.

Les mêmes rapports que nous venons de découvrir entre l'individu et l'humanité dans l'ordre psychologique, c'est-à-dire dans la constitution générale de nos facultés, nous les trouvons dans le cercle de la logique et de la morale, ou dans l'application de ces facultés à la recherche du vrai et à la pratique du bien. En effet, la logique considérée dans toute son étendue, ou du moins telle qu'on la conçoit aujourd'hui, comprend, indépendamment du problème de la certitude et des règles de la méthode, la démonstration de la vérité. C'est même dans cette dernière partie qu'elle est restée renfermée depuis son fondateur jusqu'à son premier réformateur, depuis la composition de l'ancien jusqu'à celle du nouvel *organum*. La démonstration de la vérité suppose la connaissance non-seulement des lois de la pensée, mais des lois du langage, et des rapports qui existent entre les unes et les autres. Tel est aussi le cercle qu'embrasse le premier monument de la logique, c'est-à-dire l'*organum* d'Aristote, qui est en même temps le premier monument de la grammaire générale. Mais, avant de donner des règles au langage, avant de fixer ses éléments et ses formes pour les mettre d'accord avec les éléments et les formes de la pensée, n'est-il pas utile de savoir comment il se constitue en quelque sorte de lui-même, sous les inspirations spontanées de l'âme, modifiant ses signes et les multipliant, variant ses inflexions et ses formes suivant les besoins, c'est-à-dire suivant les idées, les passions, le caractère de chaque peuple et de chaque âge, et aussi suivant les images que la nature offre habituellement à nos yeux ? Or, cette science, c'est la philosophie des langues, qu'il ne faut pas confondre avec la philologie comparée : car celle-ci ne tient compte que des éléments matériels de la parole, tandis que la première considérera surtout son développement spirituel, ou les lois selon lesquelles elle arrive successivement à exprimer toutes les idées. La philosophie des langues est donc étroitement liée à la grammaire générale, qui elle-même fait partie de la logique.

La morale aussi soulève des questions qui s'étendent hors du cercle ordinaire de ses recherches. Nous citerons d'abord celle des devoirs et des droits respectifs de l'individu et de la société. Qu'est-ce que la société doit à l'individu ? Qu'est-elle autorisée à exiger de lui, et réciproquement ? Voilà un problème dont personne, assurément, ne contestera aujourd'hui l'importance, et que la science, au milieu des événements qui s'accomplissent, n'a pas le pouvoir d'ajourner. Mais une société déterminée, c'est-à-dire un État, n'est pas une puissance isolée dans ce monde. Les États ont des rapports entre eux qui sont soumis aux mêmes lois, qui relèvent des mêmes principes que ceux qui règlent les rapports et les actions des individus. La morale, indépendamment des

irs individuels ou privés et des droits qui en découlent, comprend le droit politique et international, fondé sur ses bases naturelles. ne craignons pas d'y ajouter, dans ce qu'elle a de plus essentiel plus général, l'économie politique : « car il existe, comme nous ns dit ailleurs (Voyez MORALE), une étroite relation entre le bien-matériel de la société et son développement moral ; chacune des le la conscience, et par conséquent chacun des efforts que nous faits pour nous en rapprocher, comme chacune des erreurs ou passions qui nous en éloignent, a des conséquences inévitables la sphère de nos intérêts. »

utes les sciences que nous venons d'énumérer, la philosophie de oire avec toutes ses divisions, la philosophie des langues, le droit gens ou international et l'économie politique, n'en forment qu'une , qu'on peut appeler la *philosophie de l'humanité*, pour la distin- de la philosophie proprement dite, très justement nommée la ce de l'homme. Mais de même que l'homme est lié à l'humanité, même l'humanité est liée à la nature, à ce vaste univers au sein el se déroulent ses destinées. La nature, en effet, n'a-t-elle pas ne nous ses propriétés ou ses forces, ses lois, son organisation, sa dont nous subissons nécessairement l'influence ? Les facultés mo- et intellectuelles qui composent notre essence ne sont-elles pas bées à une certaine forme de l'organisation physique, soumise elle- e au reste de l'univers, et dont les modifications répondent sou- à autant d'aptitudes diverses, à autant de génies ou de caractères rents ? Quel est le principe, quels sont les éléments de ce tout qui avec tant de force sur notre espèce ? Quelles sont les limites res- ves de son existence et de la nôtre ? Quelles sont les ressem- ces et les différences entre lui et nous ? Ces questions ne peuvent résolues qu'à une hauteur qui domine tous les phénomènes, par science qui embrasse toutes les sciences naturelles, et qu'on appelle cette raison la *philosophie de la nature*. Quant à l'objet de cette ice, on pourra se plaindre de son étendue et de ses difficultés, per- e n'en contestera l'existence, si l'on songe au nombre et à la va- des problèmes qui se présentent dans le cercle du monde phy- :, au delà des phénomènes sensibles et des rapports de quantité. st-ce que le temps, l'espace, le mouvement, la matière, l'organi- n, la vie ? Le temps et l'espace ont-ils par eux-mêmes une véritable ence, ou ne sont-ils que l'ordre, le rapport des choses successives nultanées ? Ou bien encore faut-il les considérer comme de simples le notre sensibilité ? Le mouvement a-t-il son principe, sa cause, siége dans la matière, ou vient-il d'une cause supérieure ? Est-il iel et inépuisable, ou a-t-il commencé et doit-il finir ? Et la ère, en quoi consiste-t-elle ? N'est-elle que l'étendue ? Est-elle force, un agrégat de forces ou d'atomes inertes ? Comment cette ère sans intelligence obéit-elle à des lois si intelligentes ? D'où iennent ces formes, ces dessins, ces structures merveilleuses que, quelques-unes de ses combinaisons, appelées des corps organisés, conserve et reproduit avec tant de persévérance ? Qu'est-ce qui e à ces corps la faculté de se mouvoir, de se conserver, de rester , en dépit des lois ordinaires de l'affinité élective ? D'où leur vien-

nent et en quoi consistent toutes les facultés par lesquelles ils se rapprochent de nous ? Quels sont les rapports de la psychologie animale et de la psychologie humaine ? Tels sont quelques-uns de ces problèmes, dont on chercherait vainement la solution dans les observations du physicien et du naturaliste ou dans les déductions du géomètre. Aussi ni les philosophes anciens, ni les grands philosophes modernes ne les ont oubliés dans leurs systèmes; ils étaient compris, comme nous l'avons déjà dit, dans la physique générale, qui formait une partie essentielle de la philosophie. Aujourd'hui, ils sont, pour ainsi dire, la frontière commune de la philosophie et des sciences naturelles.

Ainsi, la science philosophique, considérée dans sa plus vaste extension, se partage en trois grandes branches : d'abord la *philosophie proprement dite*, ou la science de l'homme, exclusivement fondée sur la raison et la conscience; ensuite la *philosophie de l'humanité*, qui applique les deux facultés précédentes à tous les éléments essentiels de l'histoire; enfin la *philosophie de la nature*, qui est obligée d'ajouter à ces mêmes facultés la connaissance des lois et des principaux phénomènes de l'univers. La nature même de ces trois ordres de connaissances justifie la disposition que nous adoptons, puisqu'ils forment comme trois cercles concentriques dont le premier est enveloppé dans le second, et le second dans le troisième. C'est par l'homme que l'on comprend l'humanité; c'est par l'homme et l'humanité tout ensemble qu'on peut espérer de parvenir aux points les plus élevés de la nature. Nous ajouterons que le centre commun de ces trois cercles, le point autour duquel ils se meuvent et auquel ils aboutissent par tous leurs rayons, c'est la science de Dieu, la théodicée ou la métaphysique générale. En effet, l'idée de Dieu n'est pas seulement le dernier résultat de la raison repliée sur elle-même et appliquée à l'observation des phénomènes de l'âme; elle est aussi la source des plus hautes inspirations, des œuvres les plus accomplies de l'humanité, et la seule lumière qui puisse éclairer sa marche; elle apparaît aussi dans chacune des lois, dans chacune des forces, et surtout dans l'ordre général du monde. Il n'y a donc de théodicée complète que celle qui repose sur cette triple base, ou qui nous montre la puissance divine présente à la fois dans la conscience, dans l'histoire et dans la nature.

Ce cadre de la philosophie, ce n'est que l'idée même de la philosophie sous une forme plus analytique. Il est impossible d'admettre celle-ci et de repousser celui-là. Si l'on croit que la vérité est une, et si l'on aspire à la connaître dans son unité, il ne faut point la chercher sur un point isolé de l'existence. La philosophie n'est pourtant pas la science universelle : comment proposer une telle chimère ? Elle a pour objet les principes et les lois universelles, c'est-à-dire ce qu'il y a de commun à toutes les sciences. Mais il ne suffit pas que les divers problèmes que nous lui attribuons lui appartiennent à juste titre et appellent tout notre intérêt, il faut savoir encore par quel moyen, c'est-à-dire par quelle méthode, elle les résoudra. C'est cette question que nous allons aborder, en faisant observer d'abord qu'il ne s'agit de rien moins, au fond, que de l'existence même de la philosophie : car, si la philosophie n'est pas soumise à une marche déterminée par la nature de ses recherches, si elle n'aperçoit pas, avec le but qu'elle poursuit, les

moyens naturels d'y atteindre, c'est en vain qu'elle prétend au premier rang parmi les sciences, elle n'est qu'un rêve irréalisable, une stérile ambition de notre esprit.

III. La méthode, en général, c'est l'ensemble des opérations par lesquelles notre esprit s'élève à une vue claire et distincte de la vérité, ou à ce degré de la connaissance qu'on appelle la science. Ces opérations sont en petit nombre : car, lorsqu'on a nommé l'analyse et la synthèse, l'observation, la généralisation, l'induction et la déduction, on les a à peu près citées toutes; mais on peut les employer tantôt réunies, tantôt séparées, dans une sphère plus ou moins étendue, en commençant par une extrémité ou par une autre, selon la nature des objets qu'on veut connaître et le degré où l'on veut parvenir dans cette connaissance. De là, autant de méthodes particulières qu'il y a de sciences essentiellement différentes. Par exemple, les mathématiques, qui n'ont rien à demander à l'expérience et qui fondent leurs théorèmes sur les définitions et les axiomes, se servent exclusivement du raisonnement déductif. Les sciences physiques, au contraire, s'adressent surtout à l'observation et à l'induction. Pour nous, il s'agit de la méthode qui convient, non pas à telle ou telle branche des connaissances dont nous avons essayé de tracer le tableau, mais à la philosophie tout entière, c'est-à-dire de la méthode philosophique portée à sa plus haute expression, et qui doit être aux autres méthodes ce que la philosophie elle-même est aux autres sciences.

Posée dans ces termes, la question a été résolue de plusieurs manières, selon les points de vue divers où l'esprit peut se placer en commençant à réfléchir sur la nature et sur lui-même. Les uns, frappés de l'ascendant qu'exerce sur nous le monde extérieur, et voyant ses impressions se mêler à toutes nos idées, ses lois peser sur toutes nos facultés et déterminer la plupart de nos actions, se sont imaginé que l'âme n'était qu'un effet de l'organisation, la pensée une combinaison de la matière, et que, pour trouver la raison des choses, il faut procéder du dehors au dedans, de l'univers matériel aux sens, et des sens à l'intelligence. Cette marche a été suivie invariablement, mais avec plus ou moins d'art ou de résolution, par tous les philosophes de l'école dite *sensualiste*, depuis les ioniens, Démocrite et Epicure, jusqu'aux sceptiques du dernier siècle et aux sectateurs de la philosophie prétendue *positive* de notre temps. Nous l'appellerons, avec plusieurs historiens de la philosophie, la méthode *empirique* : car en vain cherche-t-elle l'ordre et l'unité dans ses résultats; en vain quelquefois en prend-elle les apparences; comme elle anéantit l'autorité de la raison, sans laquelle toute idée d'ordre est détruite dans son principe, elle ne peut aboutir qu'à la plus triste confusion. Les autres, au contraire, observant que le monde, que les choses en général seraient pour nous comme si elles n'existaient pas sans la pensée qui les conçoit, et que la pensée elle-même ne serait rien sans la conscience, ou si elle n'assistait à l'exercice de ses propres facultés, si elle n'était instruite de tout ce qui se passe en elle, en tirent cette conclusion, que la connaissance du *moi*, du sujet pensant, est le fondement sur lequel repose toute autre connaissance, et que, pour atteindre aux vérités premières, c'est-à-dire à la science philosophique, il faut procéder non du dehors

au dedans, mais du dedans au dehors, de la conscience à l'âme, de l'âme à l'univers. Cette seconde méthode, entrevue par Socrate, définie et propagée par Descartes, poussée à la dernière exagération par Kant, a reçu le nom de méthode *psychologique*. D'autres, enfin, se placent également au-dessus du monde de la conscience et de celui des sens, de l'esprit et de la matière, de l'âme et de la nature. Ces deux objets de notre connaissance, irréductibles l'un à l'autre, et cependant incapables de se suffire à eux-mêmes, ne sont plus dans leur conviction que des formes diverses, des manifestations parallèles ou opposées d'un seul et même principe à la fois spirituel et matériel, étendue et pensée. De là la nécessité de chercher immédiatement dans ce principe, dans ce fond identique et immuable de toute existence, la cause et la raison, l'essence et la loi de tous les phénomènes. En effet, les êtres et les causalités intermédiaires, et, par conséquent, les propriétés de ces êtres étant supprimés, toute explication des faits intellectuels ou physiques, toute théorie de l'homme ou de la nature doit être tirée de l'idée de l'absolu et ne peut être qu'une déduction ou une analyse de cette idée. Il faut donc que l'homme, pour ainsi dire, usurpe la place de Dieu, qu'il s'attribue sa raison, la conscience de son existence infinie, et qu'au lieu d'observer l'univers, il le construise *à priori*, il le crée sous un certain rapport, en montrant dans quel ordre il est sorti nécessairement du sein de l'être nécessaire. Ce mépris de l'expérience, cet usage exclusif du raisonnement et des notions *à priori* dans le champ tout entier de la philosophie, voilà ce qui caractérise la méthode *spéculative*. C'est cette méthode que pratiquaient déjà les philosophes d'Elée et de Mégare, ces intrépides raisonneurs qui, sur les ruines amoncelées par leur subtile dialectique, ne laissaient subsister que les notions de l'unité et de l'être. Après avoir essayé de nier et de confondre l'expérience, elle voulut la remplacer : au rôle négatif qu'elle avait joué d'abord, elle substitua un rôle positif, dogmatique, et c'est avec ce caractère qu'on la retrouve dans l'école d'Alexandrie, au-dessous des régions abandonnées au mysticisme. Mais nulle part elle ne s'est exercée avec plus de hardiesse et de puissance, nulle part elle n'a enfanté des conceptions plus vastes, plus profondes, plus dignes d'admiration que dans les systèmes de Spinoza et de l'école allemande. C'est là véritablement que la raison humaine, comme nous l'avons dit tout à l'heure, se confond avec la raison divine, ou plutôt avec Dieu, se substitue à lui et considère la philosophie comme la science universelle, comme un retour du principe des êtres sur sa propre existence ou la conscience qu'il a de lui-même.

On parle aussi quelquefois d'une quatrième méthode, désignée sous le nom de méthode *traditionnelle*, et qui consiste à demander à la tradition, à l'Ecriture sainte, les principes les plus essentiels de la métaphysique et de la morale, pour les développer ensuite ou pour les expliquer à l'aide du raisonnement et de l'observation. Ce procédé, malgré les défenseurs qu'il a trouvés en France il y a quelques années, ne peut être sérieusement proposé comme une méthode philosophique: car, tradition et philosophie sont deux choses aussi différentes que croire et savoir, que raison et autorité. Si la philosophie, dans la sphère qui lui appartient, n'est pas complétement libre, si elle ne dépend pas

uniquement de nos facultés intellectuelles et des lois que l'esprit humain tient de sa propre nature; si elle n'est pas, comme nous l'avons dit, la plus haute application de ces facultés et de ces lois, elle cesse d'exister. Qu'à une certaine époque, comme celle de la scolastique, et sous une forme aussi nette que le syllogisme, un pareil compromis soit considéré comme une transition utile, on le comprend sans peine; mais apprécié en lui-même et conservé dans l'étendue qu'on a essayé de lui donner, il n'est pas moins incompatible avec la foi qu'avec la raison : car; qu'est-ce qui peut répondre que l'explication ne tuera pas le dogme, que le commentaire n'emportera pas le texte? Les exemples ne nous manqueraient pas pour justifier ce soupçon.

Restent donc les trois méthodes que nous avons exposées précédemment, et entre lesquelles nous sommes obligés de choisir, si nous ne réussissons pas à les concilier : la méthode empirique, ou, pour n'employer que des termes acceptés par tout le monde, l'expérience des sens prise pour seule base de la vérité philosophique; la méthode psychologique, ou l'expérience intérieure, l'aperception de conscience donnée pour fondement aux autres opérations de la pensée; enfin, la méthode spéculative, ou l'emploi exclusif du raisonnement et de la raison pure.

De ces trois méthodes, la première est sans contredit la moins fondée en principe et la moins soutenable dans ses conséquences. Quoi de plus arbitraire, en effet, quand on examine de près la question, que d'en appeler tout d'abord aux sens pour analyser et expliquer l'intelligence et le principe même dont l'intelligence n'est qu'un attribut, c'est-à-dire l'être pensant, l'âme avec toutes ses facultés? Les sens ne s'appliquent qu'à un seul ordre d'existences ou de phénomènes, aux phénomènes, aux existences qui sont hors de moi, qui occupent une place déterminée dans l'espace; mais, moi, je ne me connais, je ne m'aperçois que par la conscience ou la propriété qu'a l'être pensant, l'esprit, de se replier sur lui-même, de savoir ce qu'il est et comment il est. Sans cette propriété, la pensée n'existe pas et ne nous présente absolument rien dont nous puissions nous faire une idée : car on ne pense pas sans savoir ce qu'on pense. Avant donc d'expliquer l'intelligence par aucun fait extérieur, sachons ce qu'elle est, interrogeons-la elle-même. Avant de chercher hors de nous l'origine, les éléments et le principe de notre existence, descendons en nous et observons, sans parti pris, tout ce qui s'y trouve. Bien plus, tant que cet inventaire n'a pas été fait, tant que nous n'avons pas vu clair dans la nature de notre esprit et que nous ignorons sous quelles conditions, dans quelles limites, par quels moyens il atteint la vérité, nous ne sommes pas autorisés à croire au monde extérieur, ou nous y croirons de la foi du charbonnier, non de celle du philosophe. C'est qu'il y a autre chose dans la perception des sens qu'un fait purement matériel et sensible : il y a l'idée d'espace, sans laquelle il n'y aurait pas d'étendue; il y a l'idée de cause, sans laquelle nous n'irions pas chercher dans l'étendue des forces distinctes de nous, c'est-à-dire les corps qui expliquent nos sensations; il y a l'idée de substance, sans laquelle il n'y aurait dans les corps ni unité ni durée. Qu'on supprime tous ces éléments que la perception emprunte à la raison, au sujet

pensant, au *moi*, et que la conscience seule peut apercevoir, il ne restera que des impressions fugitives et dépourvues de tout lien, de toute signification, qui ne pourront se rapporter ni à l'esprit, ni à la matière, ni à l'âme, ni à la nature, ombres sans forme et sans nom. Aussi l'histoire, qui n'est souvent que la logique en action, nous apprend-elle que le sensualisme a toujours fini par le scepticisme. Tous les arguments des sceptiques anciens, depuis Protagoras jusqu'à Carnéade et à Ænésidème, peuvent se déduire de cette supposition, que toutes nos connaissances prennent leur origine dans les sens, que toute idée n'est dans l'origine qu'une image imprimée dans notre cerveau (φαντασία). Il en est de même du scepticisme moderne. C'est un disciple de Locke qui en est l'interprète le plus conséquent et le plus hardi. Toutes les objections de Hume contre la notion de cause et de pouvoir, reposent sur la doctrine qui fait sortir toutes les facultés de notre entendement de la sensation et de la réflexion; et l'on sait où aboutissent ces objections elles-mêmes : au doute et à la confusion universels : car, avec la notion de cause se trouve aussi emporté le principe d'induction, cette source de tout ordre et de toute lumière dans l'expérience. Tel est le résultat logique de la méthode qui cherche dans les sens l'origine et le principe de la pensée.

La méthode empirique admet l'expérience sur une base tellement étroite et avec des moyens tellement bornés, qu'elle la réduit à une complète impuissance; la méthode spéculative essaye de s'en passer complétement. L'un est aussi chimérique que l'autre : car, soit qu'elle procède par déduction, à la manière des géomètres, *more geometrico*, comme dans le système de Spinoza, ou par opposition et conciliation, par antithèse et synthèse, comme dans la dialectique allemande (*Voyez* HEGEL), la méthode spéculative est toujours la même ; elle se place tout d'abord au sein de l'absolu, nous montrant que dans cette seule idée sont comprises toutes les autres, que toutes en sortent, que toutes y rentrent, et confondant cette identité logique avec celle des choses. Or, nous avons le droit de demander à ceux qui préconisent ce système : De quel droit parlez-vous de ce qui est en soi et absolument, vous qui ne vous connaissez pas vous-mêmes? Comment savez-vous qu'une telle chose existe? Ils répondront que l'être en soi existe par cela seul qu'il peut être pensé; ce que Spinoza exprime par ces mots : « L'idée de la substance implique nécessairement l'existence; » ce que Hegel, plus hardi et plus systématique, traduit de la manière suivante : « La pensée et l'être sont identiques; tout ce qui est dans la raison est dans la réalité, et tout ce qui est dans la réalité est dans la raison. » Mais nous demanderons de nouveau : de quel être, de quelle pensée est-il question? Où avez-vous trouvé cette idée de substance; comment êtes-vous venus à concevoir cette raison et cette réalité dont vous parlez? En effet, nous comprenons qu'on nous entretienne de tel ou tel être, par exemple des corps, de l'âme humaine, de Dieu, ou d'une pensée dont j'ai parfaitement conscience, qui existe quelque part, qui appartient à quelqu'un; mais nul ne conçoit ce que c'est que l'être ou la pensée en général. Tout être à des attributs, infinis si l'on veut, lorsqu'il s'agit de l'Etre infini, mais déterminés et qui n'appartiennent qu'à lui. Toute pensée et, par conséquent, toute idée se ma-

nifeste dans une intelligence, dans un esprit, et tout esprit a conscience de lui-même : car c'est précisément par là qu'il mérite son nom. Quant à la raison et à la realité, ce ne sont que des noms différents de la pensée et de l'être : la pensée, considérée dans ses éléments universels et nécessaires, voilà ce qu'on appelle la raison ; l'être, considéré comme l'objet de la pensée, et distingué des phénomènes qui l'annoncent aux sens, des formes qui passent, voilà ce qu'on appelle la réalité. La raison ne peut exister que dans un être raisonnable ; la réalité, dans un être réel ; et si je ne savais pas que je suis moi-même un être pareil, d'où l'idée m'en serait-elle venue ? A qui serait-elle venue ? La méthode spéculative est donc une méthode purement verbale, purement algébrique. Elle repose sur des abstractions qui ne répondent à rien de réel, ou sur des signes qui ne représentent véritablement aucune idée. L'être en général et la pensée en général sont des signes de cette espèce : car comment discerner avec notre esprit ce qui n'a aucun caractère, aucun attribut distinct, comme cette substance de Spinoza, qui n'a pour elle que l'existence, ou cet être pur de l'école allemande, assimilé avec raison au pur néant ? Qui pourra jamais voir autre chose qu'un mot dans la pensée abstraite, telle que nous la montrent ces mêmes systèmes, avant qu'elle se manifeste sous la forme de la raison et de la conscience, c'est-à-dire une pensée qui ne pense pas ?

Une fois hors de la réalité, c'est-à-dire de l'expérience, on ne trouve plus que l'arbitraire : tel est aussi le vice fondamental de la méthode spéculative, sous quelque forme qu'elle se présente. D'abord, comme nous venons de le montrer, elle ne peut pas justifier ses principes, elle ne peut pas dire d'où elle les tient ni en discuter la valeur ; car une pareille tâche est impossible quand on commence par se placer en quelque sorte au-dessus de soi-même et de sa propre intelligence ; quand, au lieu de parler au nom de la conscience et des facultés bornées de l'homme, on se substitue à la raison et à l'être universels. Mais ce n'est pas tout : la méthode spéculative ne tenant compte que d'une seule faculté, la pensée, parce que c'est la seule qui se prête à ses exigences et qui renferme la notion de l'absolu, est obligée d'y faire entrer toutes choses, d'en faire la substance et la forme de tout ce qui est, ou de nous expliquer comme des faits intellectuels, de nous représenter comme des idées, comme des opérations de la pensée, les phénomènes les plus divers de l'âme et de la nature. C'est précisément ce qu'elle s'efforce de faire dans toutes les doctrines qu'elle a mises au jour, depuis Plotin jusqu'à Hegel. Et si l'on objecte que Spinoza reconnaît l'étendue comme un attribut parallèle à la pensée, nous ferons remarquer que cette étendue purement intelligible, renfermée dans la notion abstraite de substance, n'est elle-même qu'une idée abstraite, dont la matière et les corps nous représentent les diverses déterminations. Aussi l'auteur de l'*Éthique* a-t-il pu dire (2ᵉ partie, prop. 13 et 21) que l'idée du corps et le corps lui-même ne sont qu'une seule et même chose, aussi bien que l'idée de l'âme et l'âme elle-même. Or, on conçoit qu'une fois aux prises avec cette nécessité, on ne puisse pas marchander avec l'arbitraire, et qu'on se laisse aller à créer, ou, comme on l'a dit, à *construire* le monde que notre principe exige. C'est ainsi que, dans l'ordre moral, le désir, la volonté, les passions, la douleur,

le plaisir; dans l'ordre physique, l'attraction, l'affinité élective, l'or ganisation, la vie, ne sont que des déterminations diverses de la pe sée, des degrés successifs de la raison, d'une raison qui ne se conn pas et qui n'appartient à personne. Mais plus on est chimérique fond, plus on cherche à se faire illusion par les sévères artifices et rigueur didactique de la forme. De là cet appareil de définition d'axiomes, de propositions, de démonstrations, de corollaires, scolies, que Spinoza appelle la méthode géométrique, et cette cha interminable de termes qui se divisent pour se reconstruire, et qui construisent pour se diviser, à laquelle Hegel a donné le nom de di lectique immanente. Cependant, à la considérer de près, cette alc mie métaphysique, qui fait sortir toutes choses de l'*idée* (c'est le m dont se sert le philosophe allemand), n'est pas plus fondée que le procé de Condillac, qui tire toutes nos facultés de la sensation. Elle vise se lement plus haut et remue plus de questions; elle est plus hardie plus savante.

Les mêmes raisons qui détruisent dans notre confiance la métho empirique et la méthode spéculative, servent à fonder l'autorité de méthode psychologique. Il n'y a, en effet, que la conscience prise po point de départ de la philosophie, qui puisse nous sauver en mê temps d'un sensualisme étroit, nécessairement entraîné au scep cisme, et d'un idéalisme chimérique où tout s'en va en abstraction Mais il ne suffit pas qu'on interroge cette précieuse faculté, il faut en core savoir écouter ses dépositions. Il faut accepter les faits qu'el nous présente dans l'ordre et dans l'état où elle nous les présente, é évitant de les mutiler, de les isoler, de les confondre. Or, la conscien est formée par la réunion de trois éléments très-distincts : l'élémen personnel, l'élément actif et l'élément universel ou absolu. L'élémen personnel, ou, pour parler plus exactement, l'attribut distinctif, l signe caractéristique de la personnalité, c'est cette propriété de la pen sée de se replier sur elle même et d'apercevoir ses propres opérations qui nous permet de dire *je pense* et, par conséquent, *je suis*, au moin comme sujet pensant, ou, pour nous servir des expressions de Des cartes, comme *chose pensante*. L'élément actif, c'est la volonté, q tombe en même temps que la pensée sous la perception de la con science, et sans laquelle le sujet de la pensée, le *moi*, ne serait encor qu'une intelligence personnelle, un esprit, non une âme. Enfin, l'élé ment universel, ce sont les idées de la raison ou les principes *à prio* qui nous forcent à nous élever de ce qui est en nous à ce qui est hor de nous et au-dessus de nous, du phénomène à la substance, de l'eff à la cause, du contingent au nécessaire, du relatif à l'absolu, etc. n'y a véritablement dans la conscience que ces trois choses qui lui ap partiennent et qu'elle tire, en quelque sorte, de son propre fonds : ca la sensation est comme une matière qu'elle reçoit du dehors, ma qu'elle ne conserve pas toujours, et qui n'arrive à sa connaissance qu lorsqu'elle y applique son activité. Qu'on essaye de séparer ces élé ments, ou, ce qui revient au même, de les réduire l'un dans l'autre aussitôt ils cessent d'exister, notre esprit ne peut plus les concevoi Ainsi l'on n'imagine pas que la personnalité, exprimée par ces deu mots *je pense*, ou la conscience prise dans un sens étroit, puisse

manifester quelque part si l'on ne pense pas en effet, ou si l'on ne fait pas quelque usage des idées fondamentales, des lois universelles de la raison : car qu'est-ce donc qu'on appelle penser si ce n'est pas cela? D'un autre côté, l'on ne comprend pas mieux, comme nous l'avons déjà remarqué, que la pensée puisse s'exercer sans qu'on sache que l'on pense ; qu'il y ait des idées, des jugements, des raisonnements qui n'appartiennent à aucune intelligence déterminée, qui ne se trouvent dans aucun esprit. Enfin, quoi qu'en dise l'auteur du *Discours de la Méthode*, nous ne sommes pas seulement un esprit, ou une chose pensante. Ce que la personnalité ou la conscience est par rapport à la raison, la raison déterminée dans un *moi*, dans une intelligence ou dans un esprit, l'est par rapport au principe actif : nous voulons dire que tout esprit, que toute intelligence, est nécessairement l'esprit, l'intelligence de quelqu'un, ou d'un principe plus réel, plus substantiel, plus efficace : car l'esprit se borne à concevoir, à se représenter les choses ; il ne les *fait* pas ce qu'elles sont. Or, quand on a fait abstraction de la conscience et de la raison, qu'est-ce qui reste de moi? Il reste la force par laquelle je marque ma place et je compte parmi les êtres, la force par laquelle j'agis, en un mot la volonté. La volonté, c'est ma substance, c'est le fond de mon être : car être et agir, substance et force, sont une seule et même chose. D'ailleurs j'aperçois aussi directement ma volonté que mon intelligence, puisque l'une ne peut s'exercer qu'avec le concours de l'autre : toute opération de l'intelligence suppose nécessairement un acte d'attention, c'est-à-dire de volonté, et tout acte de volonté comprend au moins la conscience de celui qui veut et l'idée de ce qu'il veut.

Ainsi, la méthode psychologique, sans m'exposer aux défaillances du raisonnement, ou aux erreurs d'une longue et laborieuse expérience, par un simple regard de l'esprit tourné vers lui-même, me met tout d'abord en possession du monde réel : car assurément il n'y a rien de plus réel que moi, je n'imagine rien qui me puisse être mieux connu et dont l'existence soit plus évidente que cette force intelligente et libre que je suis, que j'aperçois à la fois, par un même acte de la pensée, dans ses opérations et dans son principe. Mais de ce que je suis obligé de chercher d'abord la vérité en moi, il n'en résulte pas que je ne la puisse pas trouver hors du cercle de ma conscience. Au contraire, plus je m'observe attentivement, mieux je reconnais, avec l'élément personnel et actif de ma nature, un élément universel, c'est-à-dire la raison. Les principes de la raison, pour être connus de moi et trouver en moi leur application, ne cessent pas d'exister comme le fond nécessaire de toute pensée, comme les conditions universelles de toute existence. Bien plus, comme ils ne s'appliquent en moi qu'à un être parfaitement réel et déterminé, je ne puis également les transporter hors de moi qu'à des êtres parfaitement réels et distincts les uns des autres. Prenons pour exemple la notion de cause. Comme je suis une cause véritable, agissante, vivante, je ne puis rapporter hors de moi la même idée qu'à une existence analogue, mais plus ou moins développée, d'une nature supérieure ou inférieure à la mienne, selon les effets que je lui attribue. La cause première, l'être infini, sera nécessairement à mes yeux le plus haut degré de la liberté, de la conscience,

de l'activité et de la vie; au-dessus de moi, dans la nature, ces caractères iront en diminuant et en se dégradant, jusqu'à ce qu'il ne reste plus que les forces aveugles de la matière. La méthode psychologique peut donc atteindre toutes les existences, sans les isoler ni les confondre. Du sein de la conscience, après avoir assuré à l'âme son existence, son individualité, sa liberté, elle entre dans le monde extérieur, continue ses observations dans l'histoire et prend son vol vers l'infini, en chassant devant elle les noirs fantômes du scepticisme, du fatalisme et de l'identité absolue.

IV. Nous avons montré ce que doit faire la philosophie pour réaliser l'idée qu'elle a toujours eue d'elle-même et qu'elle ne peut ni abandonner, ni restreindre. Voyons maintenant ce qu'elle a fait; jetons un rapide coup d'œil sur ses œuvres, sur ses résultats, et demandons-nous s'ils répondent à la grandeur de son but, à la puissance et à la sévérité de sa méthode.

Les résultats de la philosophie, les fruits qu'elle a portés jusqu'à présent et qui donnent le droit de la juger, ne sont point renfermés dans un système particulier, mais dans l'enseignement qui résulte de tous les systèmes, dans le développement continu que ces systèmes nous représentent, dans le degré de savoir, de liberté et de perfection morale où elle a conduit l'humanité par la totalité de ses efforts. En effet, la philosophie est dans une situation bien différente de celle des autres sciences. Dans celles-ci, notre esprit est à la fois réglé et contenu par l'objet sur lequel il s'exerce : car, cet objet étant distinct et indépendant de lui, ne manque pas de l'avertir quand il s'égare, et le circonscrit dans une sphère nettement déterminée. Ainsi, la nature est là avec ses phénomènes visibles, toujours les mêmes, ou tournant éternellement dans le même cercle, pour protester contre les erreurs des sciences physiques. Les mathématiques, encore mieux partagées, trouvent la rigueur et la certitude dont elles sont si fières dans les propriétés rigoureusement déterminées des nombres et des figures, et dans l'avantage de pouvoir confirmer par l'expérience des sens chacun des résultats de la déduction. Dans la philosophie, au contraire, l'esprit, n'ayant pour objet que lui-même, ne peut, lorsqu'il se trompe, être redressé que par lui-même, c'est-à-dire par ses propres contradictions, par les doctrines opposées dans lesquelles il cherche nécessairement à se reconnaître : car l'esprit humain, quoique essentiellement le même chez tous les hommes, quoique formé des mêmes facultés et éclairé par les mêmes principes, n'atteint pas chez tous le même degré de développement, et, surtout à cause de la liberté dont il jouit en face de lui-même, ne se dirige pas dans le même sens, ne se concentre pas sur le même point. De là autant de systèmes différents qu'il y a d'éléments principaux à distinguer dans la conscience; et comme ces éléments, ainsi que nous avons pu nous en assurer, sont tellement liés entre eux qu'ils paraissent s'engendrer réciproquement, chacun des systèmes qu'ils font naître, se renfermant en lui-même, se croit naturellement l'expression complète de la vérité philosophique et attaque tous les autres comme un tissu d'illusions et d'erreurs. Mais cette contradition dans son sein, et dont elle est elle-même l'objet, c'est l'aiguillon qui pousse notre raison à marcher en avant, à déployer toute

issance de réflexion, à se considérer sous toutes ses faces et dans sa profondeur, jusqu'à ce qu'elle arrive à se connaître entière- et que la vérité lui apparaisse dans son unité. Voilà comment ilosophie ne peut jamais être appréciée par une œuvre partielle ne époque déterminée de son histoire; voilà comment la diversité s systèmes et les luttes ardentes dont elle nous offre le spectacle rtent aucune atteinte à l'unité de son but et de son influence. Elle représente, en quelque sorte, la vie de l'intelligence prise dans oyer, ou le mouvement non interrompu par lequel l'esprit humain, herchant en lui-même la dernière raison des choses, le fonde- de ses pensées et le but de son activité, opère par degrés son ichissement dans l'ordre intellectuel et moral, dans la double e de la raison et de la conscience. Considérée sous ce point de ou comme le principe commun de la liberté et de la science, la sophie ne manque pas de titres à la reconnaissance et au respect ommes.

ibord, pour nous borner aux faits le plus vulgairement connus pas aller chercher des preuves surabondantes dans des contrées s temps encore trop peu explorés, quel était l'état de l'humanité, s étaient ses connaissances et ses croyances lorsque parurent les iers systèmes philosophiques de la Grèce? De connaissances pro- ent dites, c'est-à-dire de la science, il n'y en avait pas : car, que nous l'avons dit en commençant, la philosophie a précédé les sciences. C'est elle qui les a créées et qui, dans les systèmes us imparfaits, en a déposé le premier germe. Aussi les voyons- successivement sortir de son sein, grandir pendant des siècles son abri et sous son nom, lui emprunter ses principes et sa mé- , jusqu'à ce qu'elle arrive à se suffire à elle-même, ou que la physique, avec ses dépendances, occupe décidément le premier dans ses méditations. Les physiciens, les géomètres, les astro- s, les naturalistes de cette époque, ce sont les philosophes; et est leur influence, que nous en trouvons encore des traces jusque la science contemporaine. Ainsi, les atomes de Démocrite et d'E- e se sont conservés dans la chimie; l'hypothèse astronomique de gore est devenue une vérité démontrée par les mathématiques, découvertes, aussi bien que la méthode d'Aristote, n'ont pas été s utiles aux sciences naturelles qu'à la philosophie proprement Quant aux croyances qui étaient alors la seule nourriture des et la seule règle des mœurs, qui oserait sérieusement les mettre rallèle avec quelques-uns des enseignements de la philosophie? l'on compare les dieux de l'Olympe, ces dieux de chair et de , exemples de tous les vices et de toutes les passions; « ces dieux inables, comme dit J.-J. Rousseau, qu'on eût punis ici-bas ne des scélérats; » qu'on les compare avec le dieu de Platon, de ite, d'Aristote, et même d'Anaxagore ou des stoïciens, et qu'on si les instincts religieux de l'âme humaine ont beaucoup perdu au ge. Qu'on rapproche aussi des institutions et des mœurs réelles ur temps les leçons pratiques de ces philosophes, leurs idées sur it de la vie, sur le devoir, la vertu, le bien et le mal, et l'on com- dra ce qu'ils ont fait pour l'éducation morale du genre humain.

Socrate, au milieu d'une petite république idolâtre d'elle-m
pleine de mépris pour les autres nations, qu'elle appelle des ba
se proclame citoyen du monde. A un peuple artiste et sensuel,
ment épris de la beauté extérieure, il montre, dans les profc
de l'âme, une beauté invisible, il enseigne le mépris de la v
la sagesse, et l'amour de la vérité poussé jusqu'au martyr.
démagogie effrénée, toujours prête à se révolter contre sa propr
sance, il apprend par sa mort à respecter les lois et les ar
la justice, même quand ils frappent un innocent. Platon, par s
physique, a préparé l'avénement et fourni au nom de la rais
démonstration anticipée de la morale chrétienne. Quel est, e
le principe le plus essentiel de la métaphysique de Platon? C'est
ou, si l'on peut ainsi parler, la fraternité intellectuelle du ge
main, fondement nécessaire de la fraternité morale enseignée p
vangile, et de la fraternité physique, de l'unité de race affirmé
Genèse. Une seule raison, la raison éternelle, le Verbe divin,
et vivifie tous les êtres. L'intelligence qui brille dans chacun de
les idées qui forment le fond invariable de notre pensée, ne sont
participation, un reflet des idées de Dieu. Par conséquent, elles
tous les hommes comme dans une même âme, elles leur con
une même substance spirituelle. Ce n'est pas tout : cette raison
qui nous apparaît comme la source de toute vérité et de toute s
est aussi la source de toute beauté et de tout amour; car, de mê
rien ne peut être connu que par elle, de même rien n'est be
par un reflet de sa splendeur, rien n'est aimable que par l
qu'elle nous inspire. De là, évidemment, il n'y a qu'un pas j
cette maxime, que tous les hommes doivent s'aimer les uns les
pour ce qu'il y a de divin en eux; que leur première loi est de
unis dans cet amour qui vient de Dieu et retourne vers lui. C'e
près ces idées que Platon a pu renfermer toute sa morale dans
précepte : *Imitez Dieu* (ἐξομοίωσις τῷ Θεῷ); ce qui peut se tradu
ces mots : *Soyez parfaits comme votre Père qui est dans le ciel*
Platon ne s'est pas contenté de définir le principe de la moral
essayé d'en développer toutes les conséquences, en le prenan
base des lois et de l'organisation de la société, aussi bien que de l
duite de l'individu. Quand il n'y aurait dans *la République* qu
seule pensée de fonder l'Etat sur la raison et sur la justice, et d
du gouvernement des peuples une œuvre de science et de dévou
au lieu d'une conquête de la force ou d'un privilége de la nais
ce serait assez pour absoudre cet immortel monument des e
qu'il renferme et que l'ignorance, jointe à l'esprit de dénigrem
grossies outre mesure. C'est cette même idée de la justice, de
son, du droit éternel qu'invoquaient les stoïciens, devant laqu
faisaient taire tous les intérêts et toutes les passions, et qu'ils él
au-dessus des institutions humaines, comme la loi de Dieu im
dans l'âme de tous les êtres intelligents et libres. Passant ensu
écoles grecques aux jurisconsultes romains, elle a inspiré à Cicé
admirable passage de sa *République*, qui semble être la voix mê
la conscience dans sa plus éloquente expression, et qu'on ne peu
oublier dès qu'on l'a lu (*de Republ.*, lib. III, c. 17; Lactance, *I*

ns divines, liv. VI, c. 8. Mais, nourri des œuvres de Platon encore is que de celles du Portique, Cicéron ne s'en tient pas à l'idée de la stice; il y joint, ou plutôt il en déduit comme une conséquence néssaire, l'idée de la charité, qu'il appelle de son véritable nom *cari-*. Puisque tous les hommes, dit-il, sont unis entre eux et avec eu par cette loi commune, par cette éternelle raison, ils forment cessairement comme une même cité, comme une même famille; lorsque l'Ame, dégagée de toute conf... et vers le corps, aura mpris et pratiqué toutes les vertus, elle regardera comme ses frères us les êtres semblables à elle, et se liera avec eux par les liens de la arité. *Societatemque caritatis coierit cum suis, omnesque natura connectos suos duxerit.... seseque non unius circumdatum mœnibus loci, d civem totius mundi, quasi unius urbis, agnoverit. De Legibus*,). I, c. 23.

Les systèmes même les plus décriés, tels que le scepticisme et l'épicurisme, ont contribué pour une grande part au perfectionnement moral et intellectuel de l'humanité. Le scepticisme, c'est la critique ou le droit de révision et de surveillance que la raison exerce sur elle-même, le salutaire conseil qu'elle se donne, après chaque pas fait en avant, de consulter ses forces et de sonder le terrain sur lequel elle marche. Dès qu'on reconnaît que l'homme peut se tromper, il faut désirer qu'il puisse douter; car c'est par le doute que commence la chute de l'erreur; et, pour nous en tenir au scepticisme grec, les croyances qu'il a renversées, les fictions qu'il a percées à jour, les institutions qu'il a compromises, sont-elles si dignes de nos regrets? C'est lui, après tout, qui a fait tomber le polythéisme, pour préparer la place à une religion plus pure. A certains égards, Socrate et Platon eux-même étaient sceptiques: car ils ne pouvaient édifier sur un sol déjà occupé, sans détruire. Quant à la doctrine d'Épicure, qu'il ne faut pas confondre avec le libertinage insensé d'Aristippe, si répréhensible qu'elle soit dans son principe, elle a cet avantage de nous prouver que l'égoïsme éclairé, ou, comme on disait au dernier siècle, l'intérêt bien entendu, la volupté, quand elle réfléchit, est obligée de conserver presque toutes les vertus pratiques de la vie, et de se montrer, selon l'expression de Platon, tempérante par intempérance. Étrange mais inévitable contradiction, qui suffirait à elle seule pour relever le principe du devoir.

Il faut que la philosophie, quand la religion n'était que le culte de la nature et l'apothéose de la passion, ait répandu de vives lumières sur la nature de Dieu et de l'Ame humaine, pour que des Pères de l'Église, tels que saint Justin, saint Clément d'Alexandrie, saint Augustin (nous ne parlons pas de ceux qui ont été soupçonnés d'hérésie), aient attribué à quelques-uns de ces systèmes une origine divine. Le Verbe, si nous en croyons saint Justin le martyr, s'était communiqué, avant son incarnation, aux sages de la Grèce, aussi bien qu'aux prophètes du peuple de Dieu. Selon saint Clément, dont les écrits sont encore aujourd'hui une source inépuisable d'érudition philosophique, la philosophie ancienne a été une préparation nécessaire au christianisme. Selon saint Augustin, Platon et ses disciples ont connu tout à la fois le vrai Dieu, auteur du monde, révélateur de la vérité, source du bonheur.

et le véritable principe de la morale, qu'ils placent, avec l'Eva dans l'imitation de Dieu (*de Civitate Dei*, lib. VIII, c. 8). Voilà un bel éloge de la raison ! Qu'importe, après cela qu'on fasse des sophes grecs les disciples des prophètes hébreux, si l'histoire entière repousse cette hypothèse !

Après avoir fait dans l'antiquité la gloire de la raison et lui donné l'empire non-seulement des sciences, mais des mœur philosophie fut sa seule institutrice au moyen âge; nous voulon qu'elle représente toute la culture scientifique, toute la vie int tuelle de cette époque. Quelles sont, en effet, les matières qui, ho domaine de la foi ou des dogmes essentiels du christianisme, abso toute l'activité des esprits depuis le commencement du IXe jusq fin du XIVe siècle ? Quelles sont les questions qu'agitent dans le tres et les écoles tant de maîtres célèbres, en présence d'une passionnée, accourue pour les entendre de toutes les parties de rope ? Ce sont des questions de logique, transformées presque a en questions de métaphysique, et entraînant à leur suite le cadr entier de la philosophie péripatéticienne, *quidquid scibile est*, c dit Albert le Grand. Mais la philosophie du moyen âge diffère ess lement, au moins par la forme, de celle qui l'a précédée et de cel l'a suivie. C'est une pupille qui ne fait pas un pas et ne pronon un mot sans avoir pris l'autorisation de ses tuteurs. Elle en a l'Eglise, dans l'ordre de la foi, et Aristote, dans l'ordre de la r Cependant, sous cette double tutelle, il lui reste encore une grande part de liberté : car le théologien et le philosophe se tro dans ce temps presque toujours réunis dans la même personne, il nécessairement, malgré les limites tracées d'avance, que les rais ments de l'un tendent à se mettre d'accord avec les croyan l'autre, qu'on cherche à comprendre après coup ce qu'on a d résolu de croire, *fides quærens intellectum*, comme dit saint An de Cantorbéry; et que les dogmes, aidés du milieu par lequel été transmis, c'est-à-dire du langage et des opinions des Pè l'Eglise, modifient singulièrement la philosophie officielle q prise pour guide, et qui était un instant sur le point d'être cano Ainsi s'explique comment tant de sectes diverses, réalistes, nalistes, conceptualistes, thomistes, scotistes, ont également la p tion de donner le vrai sens d'Aristote. Pour qui les examine de ces sectes ne sont pas autre chose que les vieux systèmes de la contenus dans les voies du spiritualisme chrétien et masqués forme de commentaires scolastiques.

Lasse de parler au nom d'un homme, surtout après avoir e naissance des chefs-d'œuvre de l'antiquité, la philosophie osa au nom de la raison; et dès ce moment la philosophie moderne trôné la scolastique. En effet, le caractère dominant et, nous le bien haut, le premier mérite de la philosophie moderne, c'est d proclamé l'indépendance absolue de la raison dans toutes les que la raison peut comprendre; c'est d'avoir reconnu l'év comme la seule marque de la vérité, et de l'avoir cherchée d dans le sentiment de notre existence personnelle, dans l'ex de nos propres facultés. Ce principe est la source de tous le

s qui s'accomplirent, non-seulement dans son propre sein, mais ıs les autres sciences. Plus de textes, plus de livres entre l'homme la nature; on raisonne, on observe, on expérimente. Torricelli et scal démontrent le vide, malgré Aristote; Galilée fait tourner la re et tient le soleil au centre du monde, en dépit de l'inquisition. ssi la philosophie est-elle l'âme et le centre de ce grand mouvement ellectuel qui remplit le XVIIe siècle. Bacon fut le créateur de la méode des sciences naturelles. Descartes et Leibnitz n'ont pas seulent appliqué leur génie à la métaphysique; ils ont renouvelé en l'andissant le cercle entier des connaissances humaines. L'auteur du *aité de la roulette* et des expériences sur le vide a commencé par re cartésien. Newton, comme nous l'avons déjà remarqué, mêle à n système du monde les vues les plus élevées sur les lois de l'inlligence et le principe des choses. Mais l'affranchissement de la ence dut amener nécessairement celui de la société : car l'un ne ut se concevoir sans l'autre; la raison ne peut être souveraine dans domaine de la pensée, et rester opprimée dans celui des faits. Cette uvelle victoire est due principalement à la philosophie du XVIIIe siè-e. C'est elle qui, portant dans la vie publique, comme Descartes dans conscience individuelle et Bacon dans la science de la nature, le mbeau de l'observation et de l'analyse, a fait tomber une à une tes les vieilles iniquités, a mis le droit commun à la place du privige, la loi à la place de l'arbitraire, la liberté à la place de la coninte; a émancipé la conscience, l'industrie, la propriété; a introduit justice et l'égalité dans la famille; et, par un dernier effort, a appelé société à se gouverner elle-même, à exercer dans son intérêt et en n propre nom la souveraineté politique, considérée jusque-là comme patrimoine d'une famille et, malgré l'invocation du nom de Dieu, ndée exclusivement sur la force. Sans doute, et précisément à cause son rôle militant, agressif, la philosophie du XVIIIe siècle a plus d'un cès et d'une erreur à se reprocher; mais notre but n'est pas ici de juger; nous ne considérons que ses résultats définitifs, ceux qui ont ssé dans les institutions et dans les mœurs, et nous les inscrivons r l'état de services de la philosophie en général.

V. Après tout ce qu'elle a déjà fait, que reste-t-il encore à faire à philosophie? Quelle tâche lui est réservée dans le présent et dans venir? Immense et délicate question, que nous avons dû proposer à place, et qui d'ailleurs se proposerait d'elle-même si nous avions ulu la passer sous silence, mais que nous n'avons pas la prétention résoudre en quelques lignes, dans un ouvrage comme celui-ci, desné principalement à constater l'état présent de la science. Nous nous rnerons donc à réunir en forme de conclusion les conséquences les us directes de tout ce qui précède, en y joignant quelques réflexions ées d'un autre écrit où la question a été traitée avec plus d'étendue *e la Certitude, rapport à l'Académie des Sciences morales et politiques,* -8°, Paris, 1847, préface).

Quand on considère les diverses parties de la philosophie, non dans ur enchaînement systématique, mais dans leur nature propre, dans but et les moyens qui caractérisent chacune d'elles, on les réduit aiment à trois : l'une pour la spéculation pure, c'est-à-dire la méta-

et le véritable principe de la morale, qu'ils placent, avec l'Evangile, dans l'imitation de Dieu (*de Civitate Dei*, lib. VIII, c. 8). Voilà certes un bel éloge de la raison ! Qu'importe, après cela qu'on fasse des philosophes grecs les disciples des prophètes hébreux, si l'histoire tout entière repousse cette hypothèse !

Après avoir fait dans l'antiquité la gloire de la raison et lui avoir donné l'empire non-seulement des sciences, mais des mœurs, la philosophie fut sa seule institutrice au moyen âge; nous voulons dire qu'elle représente toute la culture scientifique, toute la vie intellectuelle de cette époque. Quelles sont, en effet, les matières qui, hors du domaine de la foi ou des dogmes essentiels du christianisme, absorbent toute l'activité des esprits depuis le commencement du IXe jusqu'à la fin du XIVe siècle ? Quelles sont les questions qu'agitent dans les cloîtres et les écoles tant de maîtres célèbres, en présence d'une foule passionnée, accourue pour les entendre de toutes les parties de l'Europe ? Ce sont des questions de logique, transformées presque aussitôt en questions de métaphysique, et entraînant à leur suite le cadre tout entier de la philosophie péripatéticienne, *quidquid scibile est*, comme dit Albert le Grand. Mais la philosophie du moyen âge diffère essentiellement, au moins par la forme, de celle qui l'a précédée et de celle qui l'a suivie. C'est une pupille qui ne fait pas un pas et ne prononce pas un mot sans avoir pris l'autorisation de ses tuteurs. Elle en a deux : l'Eglise, dans l'ordre de la foi, et Aristote, dans l'ordre de la raison. Cependant, sous cette double tutelle, il lui reste encore une assez grande part de liberté : car le théologien et le philosophe se trouvant dans ce temps presque toujours réunis dans la même personne, il arrive nécessairement, malgré les limites tracées d'avance, que les raisonnements de l'un tendent à se mettre d'accord avec les croyances de l'autre, qu'on cherche à comprendre après coup ce qu'on a d'abord résolu de croire, *fides quærens intellectum*, comme dit saint Anselme de Cantorbéry ; et que les dogmes, aidés du milieu par lequel ils ont été transmis, c'est-à-dire du langage et des opinions des Pères de l'Eglise, modifient singulièrement la philosophie officielle qu'on a prise pour guide, et qui était un instant sur le point d'être canonisée. Ainsi s'explique comment tant de sectes diverses, réalistes, nominalistes, conceptualistes, thomistes, scotistes, ont également la prétention de donner le vrai sens d'Aristote. Pour qui les examine de près, ces sectes ne sont pas autre chose que les vieux systèmes de la Grèce contenus dans les voies du spiritualisme chrétien et masqués sous la forme de commentaires scolastiques.

Lasse de parler au nom d'un homme, surtout après avoir eu connaissance des chefs-d'œuvre de l'antiquité, la philosophie osa parler au nom de la raison ; et dès ce moment la philosophie moderne a détrôné la scolastique. En effet, le caractère dominant et, nous le disons bien haut, le premier mérite de la philosophie moderne, c'est d'avoir proclamé l'indépendance absolue de la raison dans toutes les choses que la raison peut comprendre ; c'est d'avoir reconnu l'évidence comme la seule marque de la vérité, et de l'avoir cherchée d'abord dans le sentiment de notre existence personnelle, dans l'exercice de nos propres facultés. Ce principe est la source de tous les pro-

grès qui s'accomplirent, non-seulement dans son propre sein, mais dans les autres sciences. Plus de textes, plus de livres entre l'homme et la nature; on raisonnne, on observe, on expérimente. Torricelli et Pascal démontrent le vide, malgré Aristote; Galilée fait tourner la terre et tient le soleil au centre du monde, en dépit de l'inquisition. Aussi la philosophie est-elle l'âme et le centre de ce grand mouvement intellectuel qui remplit le XVIIe siècle. Bacon fut le créateur de la méthode des sciences naturelles. Descartes et Leibnitz n'ont pas seulement appliqué leur génie à la métaphysique; ils ont renouvelé en l'agrandissant le cercle entier des connaissances humaines. L'auteur du *Traité de la roulette* et des expériences sur le vide a commencé par être cartésien. Newton, comme nous l'avons déjà remarqué, mêle à son système du monde les vues les plus élevées sur les lois de l'intelligence et le principe des choses. Mais l'affranchissement de la science dut amener nécessairement celui de la société car l'un ne peut se concevoir sans l'autre; la raison ne peut être souveraine dans le domaine de la pensée, et rester opprimée dans celui des faits. Cette nouvelle victoire est due principalement à la philosophie du XVIIIe siècle. C'est elle qui, portant dans la vie publique, comme Descartes dans la conscience individuelle et Bacon dans la science de la nature, le flambeau de l'observation et de l'analyse, a fait tomber une à une toutes les vieilles iniquités, a mis le droit commun à la place du privilége, la loi à la place de l'arbitraire, la liberté à la place de la contrainte; a émancipé la conscience, l'industrie, la propriété; a introduit la justice et l'égalité dans la famille; et, par un dernier effort, a appelé la société à se gouverner elle-même, à exercer dans son intérêt et en son propre nom la souveraineté politique, considérée jusque-là comme le patrimoine d'une famille et, malgré l'invocation du nom de Dieu, fondée exclusivement sur la force. Sans doute, et précisément à cause de son rôle militant, agressif, la philosophie du XVIIIe siècle a plus d'un excès et d'une erreur à se reprocher; mais notre but n'est pas ici de la juger; nous ne considérons que ses résultats définitifs, ceux qui ont passé dans les institutions et dans les mœurs, et nous les inscrivons sur l'état de services de la philosophie en général.

V. Après tout ce qu'elle a déjà fait, que reste-t-il encore à faire à la philosophie? Quelle tâche lui est réservée dans le présent et dans l'avenir? Immense et délicate question, que nous avons dû proposer à sa place, et qui d'ailleurs se proposerait d'elle-même si nous avions voulu la passer sous silence, mais que nous n'avons pas la prétention de résoudre en quelques lignes, dans un ouvrage comme celui-ci, destiné principalement à constater l'état présent de la science. Nous nous bornerons donc à réunir en forme de conclusion les conséquences les plus directes de tout ce qui précède, en y joignant quelques réflexions tirées d'un autre écrit où la question a été traitée avec plus d'étendue (*de la Certitude, rapport à l'Académie des Sciences morales et politiques*, in-8°, Paris, 1847, préface).

Quand on considère les diverses parties de la philosophie, non dans leur enchaînement systématique, mais dans leur nature propre, dans le but et les moyens qui caractérisent chacune d'elles, on les réduit aisément à trois : l'une pour la spéculation pure, c'est-à-dire la méta-

physique. L'autre pour la spéculation appuyée sur les faits, com-nant la philosophie de l'histoire et la philosophie de la nature, leur introduction nécessaire, la psychologie; la troisième pour le[s] applications et les conséquences pratiques, dans laquelle peuvent e[ntrer] à la fois la logique et les diverses branches de la morale.

La spéculation pure, comme nous l'avons démontré ailleurs (V[oyez] *Métaphysique*, t. IV, p. 245 et suiv.), a à peu près épuisé sa carr[ière]. Il ne reste plus qu'à choisir entre la bonne et la mauvaise méta[phy]sique; or, la bonne et la mauvaise métaphysique ont dit également [leur] dernier mot, parce que les principes qu'elles invoquent l'une et [l'au]tre, c'est-à-dire les notions fondamentales de l'intelligence, so[nt en] très petit nombre et ne se prêtent qu'à un cercle de combinaisons [natu]rellement limité. Ce que nous disons de la métaphysique s'applique [aussi] à la logique : car les formes du raisonnement et les procédés de [l'es]prit sur lesquels cette science fait reposer les règles les plus e[ssen]tielles, ne sont guère plus multipliées et nous offrent un caractèr[e non] moins invariable que les idées universelles de la raison. Aussi, [bien] qu'il ne soit pas tout à fait juste de dire avec Kant qu'elle n'a pa[s fait] un pas depuis Aristote jusqu'à nos jours, faut-il du moins con[venir] qu'à partir du XVII[e] siècle, c'est-à-dire de Bacon, de Descartes [et de] Newton, ses progrès ont été bien imperceptibles.

Il n'en est pas de même de la spéculation et de la logique appli[quées] aux faits, soit de la conscience, soit de l'histoire, soit de la natur[e;] il reste encore, pour nous et pour nos neveux, d'amples moisso[ns à] recueillir. La psychologie proprement dite n'a pas fini sa tâche; la p[hilo]sophie de l'histoire a à peine commencé la sienne, et la philoso[phie] de la nature est encore moins avancée. Sans doute, la première d[e ces] sciences nous a fait connaître d'une manière générale les facult[és de] l'âme humaine; mais il lui reste encore à les étudier dans leurs [rap]ports avec l'organisation, les climats, les différents états de san[té et] de maladie, dans le sommeil, les rêves, l'hallucination, le som[nam]bulisme, la folie, etc. Quant à la philosophie de l'histoire, il n'es[t pas] une seule de ses parties, philosophie du droit, philosophie des [lan]gues, philosophie des beaux-arts, philosophie des religions, qu[i ne] sollicite de nouvelles conquêtes entreprises avec une méthode plu[s sé]vère et un esprit libre de toute préoccupation. Il faut s'efforcer d'[unir] ensemble et d'éclairer l'une par l'autre deux sciences trop isolées [jus]qu'ici, celle de l'esprit et celle des faits; comme si les faits, du m[oins] ceux qui appartiennent à l'histoire de l'humanité, n'avaient pas [leur] raison première dans la nature et les lois de l'esprit, et comme si [l'es]prit pouvait exister à l'état d'abstraction, de principe inerte, san[s se] développer ni se manifester par une succession d'actes et de faits. Il [faut] entrer dans cette carrière sa[ns] … n rôle pris d'avance, ni celui [d'a]gresseur, ni celui de défen[seur] … elui de modérateur, mais av[ec le] seul amour de la vérité et l[a rés]olution de l'accepter quelle qu['elle] soit. Enfin, il n'est plus p[ossible] … la patrie de [Cu]vier et de Descartes, de r[…] naturelles. Il faut que, d[…] livré à une décomposition […] la lumière de la raison, no[…]

[illegible] normale, mais par la synthèse unie à l'analyse, par une étude [illegible]rative des faits et la hiérarchie des êtres.

[illegible] jouer un rôle plus utile [illegible] gouverne-[illegible] dans les esprits, et [illegible] affranchie comme [illegible] fondement, pour [illegible] de la [illegible] Toute autorité. [illegible] Il faut donc que la phi-[illegible] au degré de la science, [illegible] dans toutes [illegible] [illegible] immen-[illegible] de toutes [illegible] dans le siècle où nous [illegible] et re-[illegible] A [illegible] aucun nuage sur [illegible] termes [illegible] *de la Certi-* [illegible] finirons [illegible] jusqu'à présent les [illegible] que les der[illegible] les uns comme les [illegible] spirituelle de notre [illegible] suivre le [illegible] de ces devoirs [illegible] l'État, et stable dans [illegible] la sain-[illegible] attaques; de-[illegible] il n'y a pas de [illegible] de l'indi-[illegible] ou de leur [illegible] l'État; mon-[illegible] de l'éducation; [illegible] ce que c'est que l'État en lui-même, quel est le but et quel [illegible] de son existence; quels sont les éléments dont il se com-[illegible] nécessairement, quelle autorité lui appartient sur les divers [illegible] d'association qu'il renferme dans son sein, quels sont ses obli-[illegible]s et ses droits par rapport aux États [illegible], ou quels prin-[illegible] naturels doivent présider [illegible] internationales : telle est, [illegible]nde partie, la tâche que la philosophie devrait entreprendre [illegible]d'hui. Je ne lui en connais pas de plus noble, ni de plus utile, [illegible] propre à la relever dans l'esprit de notre temps. Elle y trou-[illegible] moyen de s'assurer dans l'ordre moral une puissance et une [illegible] analogues à celles des sciences physiques dans la sphère [illegible]s. Toujours appuyée sur la spéculation, sur les ré-[illegible]ables de la psychologie et de la métaphysique, [illegible]lle s'abaisse jusqu'à la discussion des par-

tis; ce sont les partis, au contraire, qui seront forcés de s'élev hauteur de ses principes; elle leur rendra la dignité, l'autorité, l viction qu'ils ont perdues, ou du moins qu'ils ont gravement co mises. »

PHILOSTRATE. Il y a quatre personnages de ce nom qu rent dans l'histoire de la philosophie, mais dont aucun n'est ment philosophe.

Le premier des quatre, Philostrate l'Egyptien, vécut à la c Cléopâtre et y philosophait avec cette princesse dans le sens du nisme, tel que l'avaient fait les chefs de la troisième Académi tarque rapporte (*Vie d'Antoine*, c. 80) qu'il s'ingérait dans l'Ac d'une manière qui ne convenait pas; ce qui veut dire, sans dout était un sophiste d'une éloquence facile et prompte, mais n un penseur digne de l'école à laquelle il s'associait dans son am Son homonyme le traite assez mal dans ses *Vies des sophistes*. le distinguait, sans l'honorer toutefois, à l'instar de son maître et Caton le Jeune lui donnait la place d'honneur lorsque la rév accomplie en Egypte eut fait choisir au sophiste le séjour de l (Plutarque, *Cato Minor*, c. 57). Il n'a pas laissé d'écrits. D discours il affectait le langage orné et pompeux du panégyrique *sophist.*, lib. I, c. 5).

Des trois autres Philostrate, tous de l'époque des Antonins nés dans l'île de Lemnos, le premier, fils de Vérus, enseign Athènes, vers la fin du second siècle, non pas la philosophie l'art de la parole, beaucoup plus recherché, et qui valait à qui en faisaient métier le titre, alors très-honorable, de so Philostrate, fils de Vérus, brilla surtout dans le discours solen λόγος πανηγυρικός, qu'on prononçait aux fêtes d'Olympie, de Del d'Eleusis, aux Panathénées et aux Panionies. Il en composa un nombre, dit Suidas, ainsi que divers traités de rhétorique, qua trois tragédies et quatorze comédies, toutes œuvres perdues pour

Le second des trois autres Philostrate, le fils du précédent, gué par le surnom de Flavius, et quelquefois par celui d'Athén même par celui de Tyrien, qui atteste qu'on le confondait avec un mairien de ce nom), fut le plus illustre des trois. Elève ou audit Proclus de Naucratis, de Damien d'Ephèse et d'Hippodrome c risse, il professa d'abord dans Athènes, comme avait fait son puis il alla chercher fortune à Rome, où se rendaient alors t docteurs ambitieux, grecs et juifs, chrétiens orthodoxes et ch l'hérésie. Philostrate s'y rattacha au cercle, dit-il, de l'impé Julia Domna, polythéiste dévote, un peu lettrée, tolérante veillante même pour d'autres cultes, comme le fut son mari Ale Sévère, qui avait dans son lavarium les images d'Abraham et de Christ avec celles d'Orphée et d'Apollonius de Tyane. Ce fut sur l' tion de cette princesse, qui lisait sur la vie d'Apollonius les mémoi écrits de Damis, un des principaux disciples du fameux pythago que Philostrate écrivit sur ce personnage l'œuvre qu'il n'ache l'an 217 et que Domna ne connut pas en entier. Son travail, documents les plus curieux de l'époque, est moins une biog

un panégyrique; c'est la glorification de la vie pythagoricienne
et Apollonius de Tyane fut en son temps le type le plus parfait, et
est d'une singulière importance pour l'histoire de cet ascétisme
urgique, qui prit au sein du polythéisme en décadence la place de
spéculation ou de la métaphysique. Il est non-seulement plein d'er-
urs, mais il se complaît en anachronismes calculés, en récits d'é-
nements inadmissibles, de merveilles ouvertement fabuleuses, de
nversations faites à loisir et de discussions manifestement grecques
tre des personnages appartenant à des sanctuaires ou à des contrées
l'Orient où les mœurs et les idées de la Grèce étaient complétement
connues. Il n'a pourtant pas été fait dans les desseins qu'on prête
Philostrate : en effet, dès le IVe siècle, on lui supposa l'intention de
re, non pas une parodie ni une imitation, mais une réfutation in-
recte, éclatante de la vie de Jésus-Christ, de ses miracles et de son
seignement. Cette hypothèse, renouvelée de nos jours, est encore
ns le commerce de la littérature même sérieuse. Elle n'a aucun fon-
ment dans l'œuvre de Philostrate, qui ne fait pas une seule allusion
ce genre. Seulement, il est vrai que Hiéroclès opposa, d'après ce
re, l'autorité d'Apollonius de Tyane à celle du chef des apôtres,
qui provoqua de la part d'Eusèbe une réfutation dont l'écho se
êla dans Lactance, saint Cyrille, saint Chrysostôme et Isidore
Péluse. Hiéroclès lui-même était trop instruit pour se tromper
r la valeur réelle du témoignage de Philostrate; mais, adversaire
onné du christianisme, il admettait ce que lui livrait la tradition
lythéiste embellie par les soins d'un rhéteur. C'est là ce qu'est
ostrate; il n'est ni philosophe ni historien, si ingénieux qu'il se
ntre dans l'arrangement des élégances oratoires et dans l'imita-
n des beautés de Thucydide ou d'Hérodote. Sur ce point, celui d'une
lante reproduction de ce que ses lectures lui ont fourni de plus
ssique, toutes ses pages se ressemblent, mais rien n'y avance
philosophie proprement dite. Ses *Vies des sophistes* intéressent
vantage l'histoire des lettres et celle des mœurs. Eunape a plus
l compris également, sous le titre de sophistes, des hommes qui
aient réellement aux écoles philosophiques; les sophistes de Phi-
strate ne sont pas, en majorité, de ce nombre; ce sont d'abord
udoxe, Carnéade, Philostrate l'Égyptien et Phavorinus d'Arles;
 sont ensuite les fameux dialecticiens de l'ancienne époque, celle
 Socrate et les orateurs attiques, moins Démosthène, et enfin
s rhéteurs de l'ère romaine. On voit par cette énumération ce qui
garde la philosophie. Les *Tableaux* (Εἰκόνες) de Philostrate n'ont
importance que pour l'histoire de l'art ou l'histoire de l'esthétique
s anciens. Ce sont des descriptions (ἐκφράσεις) faites avec beau-
up d'habileté et d'élégance d'une galerie de tableaux que le so-
iste visite dans un faubourg de Naples, avec ses disciples et un
fant de dix ans, celui de son hôte auquel il adresse ces explications.
ujourd'hui, partagée en douze livres, cette composition l'était proba-
ment en quatre autrefois. Écrivain exercé et profond, Philostrate
mposa encore des *Héroïques* ou des récits sur les héros du cycle
mérique, avec des appréciations morales des caractères admis ou
s par le poëte; des *Méditations* (Μελέται) qui se sont perdues, et

des *Lettres d'amour* dont il s'est conservé soixante-quatorze d'u valeur très-médiocre; un grand nombre d'*Entretiens* (Διαλέξεις) d certaines parties sont peut-être reproduites dans quelques discours le biographe d'Apollonius met dans la bouche de ce personnage. traité ou un discours sur la *Gymnastique* (Γυμναστικός) dont il reste fragment, et quelques autres morceaux qui méritent moins l'attenti L'auteur de la meilleure édition des *Sophistes* de Philostrate, M. K ser, revendique aussi à cet écrivain le morceau qui figure dans œuvres de Lucien, sous le titre de *Néron, ou du Percement de l'isth* Alde, Morell et Oléarius ont publié les *OEuvres complètes de Phil strate* à Venise, 1502; à Paris, 1608; à Leipzig, 1709. — M. Bois nade a donné une nouvelle édition des *Héroïques* et des *Lettres*, Pari 1806. — MM. Jacobs et Welcker ont publié à Leipzig, en 1826, édition avec commentaire, archéologique surtout, des *Tableaux* Philostrate et des *Statues* de Callistrate, ouvrages dont M. Kays qui donne in-4° les *OEuvres complètes de Philostrate*, a publié au une édition spéciale à Zurich, en 1844.

Le dernier des trois Philostrate de l'époque romaine, petit-fils précédent, très-aimé et cité de lui, prononça son premier disco olympiaque à l'âge de vingt-deux ans, obtint de Caracalla la franc du tribut deux ans après, et marcha sur les traces de son grand-p maternel, en professant comme lui dans Athènes et en décrivant en écrivant des *Tableaux* comme lui, mais avec moins de talent.

On trouve dans le cinquième volume de la *Bibliothèque grecqu* Fabricius-Harles les autres personnages du nom de Philostrate, sont étrangers à l'objet de notre travail. Ceux même dont nous ve de parler n'ont d'importance que pour l'histoire de la philosophi celle de l'art. J. M

PHORMION. Il a existé deux philosophes de ce nom : l'un tonicien, que Platon, dont il était le disciple immédiat, envoya, on, à Elée, sur la demande de cette ville, pour lui donner une co tution conforme aux principes de la *République;* l'autre péripatétic qui enseignait la philosophie à Ephèse, où Annibal l'entendit. l ayant voulu parler de l'art militaire devant le général africain, c ci ne put lui dissimuler son mépris (Cicéron, *de Oratore,* lib. II, c. Du reste, nous ne savons absolument rien de ces deux obscurs pl sophes. X.

PHOTIUS, patriarche de Constantinople, naquit d'une des mières maisons de cette ville, et reçut l'éducation la plus brillant l'érudition, au talent de la parole, il joignait la connaissance de faires, l'ambition et l'astuce. Beau-frère d'Irène, sœur de l'impéra Théodora, il devint capitaine des gardes sous Michel III, et plus t fut promu au rang de grand écuyer, en remplacement de Bardas, césar. Il remplit avec distinction une mission diplomatique à B dad près du calife Mofawakkel. Il s'attacha ensuite au césar, alc vrai maître de l'empire sous son faible neveu; et quand Ignac chassé avec violence du siége patriarcal de Constantinople, c'e qui le remplaça en 857. Il était laïque pourtant six jours avan

Reconnu par deux légats de Nicolas Ier au synode de Con- ple de 861, déposé à un autre concile tenu à Rome l'année par le pape même auquel Ignace en avait appelé, il répondit [illegible] concile où il anathématisa le pontife à son tour, et où [illegible] fut accusé d'hérésie; et il se maintint aussi longtemps [illegible] pouvoir de Michel III. Mais l'avénement de Basile Ier, le [illegible] la dynastie macédonienne, lui fut fatal (867). Il fut jeté en [illegible] le huitième concile [illegible] quatrième concile de [illegible] en 869 [illegible] sa déposition. Il fut rétabli néan- [illegible] d'Ignace, en 871, [illegible] légats de Jean VIII, [illegible] sa réinstallation; mais Jean VIII les désavoua, et derechef [illegible] Photius, peut-être parce que le patriarche se montra [illegible], ainsi qu'il l'avait fait [illegible], à céder au saint-siége [illegible] sur l'Église de Bulgarie. Photius pourtant ne tomba pour la [illegible] du trône primatial que quand Léon VI fut empereur à la [illegible] son père, en 886. Il est probable que le patriarche avait noué [illegible] d'assurer l'empire à un de ses parents. Cinq ans après, [illegible] dans un monastère. Le schisme dont son retour au [illegible] avait été l'occasion [illegible] pas lors de sa chute. [illegible] Rome que tous les évêques et tous les prêtres dont le sacre [illegible] Photius se reconnussent illégitimes, et plus tard, la que- [illegible] personnelle qu'elle était [illegible], devint dogmatique. [illegible] Photius [illegible] pour l'homme le plus savant de son siècle. Sa riche mémoire, [illegible] et souple, le mirent de bonne heure en possession [illegible] aussi variées que profondes. Lettres, sciences, jurispru- [illegible] philosophie, théologie, il avait tout abordé. Mais c'est peut- [illegible] par le jugement qu'il brille. Son esprit est net, solide, [illegible] droit au fait, à l'utile; il creuse; il n'est pas dupe des illu- [illegible] apparences; il [illegible] charlatanisme. Généralement [illegible]; il est doué à un degré rare pour son temps de la fa- [illegible] comparative; il a vraiment [illegible] et de l'impartialité. [illegible], du moins, les qualités qui donnent un prix tout particulier [illegible] *Myriobiblon* ou *Description et dénombrement des livres* [illegible], etc., si connu sous le nom de *Bibliothèque de Photius*. [illegible] de ce que semble promettre le titre *Myriobiblon* (10,000 vo- [illegible]) l'auteur n'y passe en revue, et il l'annonce lui-même, que [illegible] soixante-dix-neuf ouvrages. Mais presque tous offrent de [illegible], soit sous un rapport, soit sous un autre; et quelques-uns ne sont absolument connus que par l'analyse de Photius. Ces ou- [illegible] tous en prose, sauf trois, appartiennent à peu près à tous les [illegible] littérature: orateurs, historiens, romanciers, grammairiens, [illegible], médecins, théologiens, naturalistes, passent tour à tour, et sans ordre, sous nos yeux. Les philosophes n'ont point été ou- [illegible] cette vaste galerie; et s'il est vrai qu'on pourrait en désirer [illegible] grand nombre, il faut avouer que l'auteur aurait dépassé la [illegible], en leur accordant une place plus considérable. Parmi les [illegible] lesquels il est à peu près le seul à nous donner des renseigne- [illegible] quelque valeur ou de quelque étendue, il faut placer au pre- [illegible] la *Théologie arithmétique* de Nicomaque de Gérase (§ 187), [illegible] *Pyrrhonia* d'Ænésidème (§ 212). Il est des plus sévères pour le

premier; et il ne balance pas à regarder comme temps perdu ce qu'on passe à élaborer, à étudier de semblables théories. Et cepe dant, il en convient, il faut un savoir profond, il faut l'habitude de géométrie et de toutes les mathématiques pour suivre les raisonn ments de l'écrivain. Sans prétendre en démontrer méthodiquem l'absurdité, il s'attache surtout à en faire voir l'arbitraire et les c tradictions auxquelles se laisse entraîner le philosophe théologien Gérase à l'égard de ces pauvres nombres, qu'il augmente ou d nue, qu'il multiplie ou divise, qu'il torture, en un mot, pour les tr figurer en divinités. L'analyse qui suit est vraiment une révélat et sans le compte rendu de Photius, ou nous ignorerions absolum ou nous saurions bien mal à quel point les pythagoriciens des niers âges prirent au sérieux et au pied de la lettre la parole ambiguë du maître, que l'univers est créé par les nombres, et quel veloppement ils donnèrent à ce principe. L'article sur Ænésidème r pas moins fondamental. Ce n'est pas simplement une table des r tières : on y saisit parfaitement et la manière et le fil des raisonneme d'Ænésidème. On y voit le doute se produire sous toutes ses faces s'attaquer successivement à la sensation, aux objets de la sensatio ou aux phénomènes du monde extérieur, aux idées morales, à la n tion de cause. Il est vrai que vers la fin de l'analyse, ce septicisı semble prendre une forme dogmatique. Mais il est incontestable q cette apparence tient à la concision de l'écrivain byzantin, qui, apı ce qu'il a dit en commençant, ne suppose plus qu'il soit possible de s tromper. Nul doute, d'ailleurs, que si Ænésidème avait été infid à son principe au point de nier tout simplement au lieu de rester da l'incertitude, Photius, très-habile dialecticien, et qui se plaît à oppo un auteur à lui-même, n'eût relevé la contradiction. Le compte ren d'Ænésidème est précédé immédiatement d'un morceau curieux : c' la table des cinquante ou cent chapitres d'un ouvrage de physiolo et de médecine intitulé *Dictyaques,* et dont l'auteur se nommait Der d'Egée. Nous mentionnerons encore comme intéressants : 1° l'apeı malheureusement trop court qu'il nous donne du traité *Qu'est-ce q l'univers* (Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας), par le prêtre Joseph (ou Caïus? 2° son extrait d'un anonyme sur Pythagore et les dogmes des pytha riciens; 3° ses analyses de la *Vie d'Apollonius de Tyane*, par Phi strate, et de celle d'*Isidore,* par Marinus. Quoique nous possédi l'un et l'autre ouvrage, on aime à connaître l'impression de Photi tant sur les héros que sur les biographes; il caractérise surtout main de maître le style de Damascius. On voit encore figurer dans *Myriobiblon,* Théophraste, dont il cite textuellement divers morcea d'histoire naturelle; les *Hypotyposes* de saint Clément d'Alexandı pour lequel il est très-rigoureux, mais dont il nous fait regretter san vouloir, l'ouvrage perdu; la *Chrestomathie* de Proclus; les trois o vrages de Jean Lydus; les *Principes* et le *Labyrinthe* d'Origène. N ne parlons pas de Thémistius et de Libanus, tous deux sophistes, m qu'il ne considère que comme orateurs.

Le *Myriobiblon* a été publié en grec par Hœsschell, in-f°, Au bourg, 1601; puis, greco-latin (traduction de Schott), aussi in-f° Genève, en 1611, et à Rouen, en 1653; M. Bekker l'a donné de n

grec seulement, 2 vol. in-4°, Berlin, 1824. Les autres ou-
imprimés de Photius, sont : le *Nomocanon* ou *Protocanon*,
n des lois ecclésiastiques comparées aux lois civiles insérée
Collectio canonum, Paris, 1559, grec-lat., trad. de Hervet,
la *Bibliothèque de droit* de Justel, et qui est devenue le ma-
l'Église grecque pour sa jurisprudence ; — des *Lettres*, dont
p très-importantes Montaigu en a donné 253, grec-lat.,
1651 ; cinq autres se trouvent éparses dans divers recueils :
ste beaucoup d'inédites, et deux *homélies* ; — un *Glossaire*
; publié par Hermann, Leipzig, 1808, et par Porson, Lon-
822 ; — un opuscule comprenant dix *Questions scolastiques*
s *Novæ eruditorum deliciæ* de Fontani, t. I. La *Bibliotheca*
a de Montfaucon offre quelques fragments d'un traité en
livres, par Photius, *Contre les nouveaux manichéens* ou
ns. VAL. P.

RAC (GUY DU FAUR, seigneur DE), un de ces jurisconsultes
qui jouèrent, au XVIe siècle, un rôle si brillant et si utile,
lus connu qu'en qualité de moraliste, c'est-à-dire comme l'au-
s *Quatrains*.

l'un président au parlement de Toulouse, où il naquit en 1529,
Cujas et d'André Alciat, ambassadeur au concile de Trente,
e en Pologne, chancelier de plusieurs princes du sang, avocat
au parlement de Paris, conseiller d'État, Pibrac mourut
, d'une maladie de langueur, causée par les troubles civils.
istrat, célèbre par sa haute intégrité et par son vaste savoir,
poete agréable et fort recherché, appartenant à l'école de
l et de Du Bartas, mais fuyant, comme Desportes, le pédan-
e ce groupe de rimeurs archéologues. Pibrac jeta des vues phi-
ques dans tous ses vers, dans ses sonnets, dans son poeme
é *Sur les plaisirs de la vie rustique*, mais en particulier dans
itrains.

e fait difficilement aujourd'hui une juste idée de la réputation
dinaire dont jouirent, pendant plus d'un siècle, les *Quatrains*
nt préceptes et enseignements utiles pour la vie de l'homme,
és à l'imitation de Phocilides, Epicharmes, et autres poetes
n-4°, Paris, 1574. D'abord au nombre de cinquante, puis
ntés jusqu'à en faire cent vingt-six, ces *gnomes* ou *distiques*,
héognis et le vieux Caton avaient donné l'exemple chez les an-
furent le livre le plus populaire du XVIe et du XVIIe siècle,
pulaire que les *Essais* de ce Montaigne qui contribua tant à
réditer, se plaisant à les citer, et à présenter le *bon* Pibrac
un *esprit si gentil, d'opinions si saines et de mœurs si douces*
, liv. III, c. 9). Il n'est point d'ouvrage français qui ait été
et commenté en plus de langues européennes et orientales. En
même, au XVIIe siècle, on réimprimait ce recueil, on l'admi-
n le savait par cœur dans toutes les familles, comme *le vrai et*
bréviaire des honnêtes gens. Enfin, au milieu du XVIIIe siècle,
clopédie le vante encore à cause de sa rare *solidité*, et fait re-
er que son style seul, *qui est suranné*, l'a fait abandonner.

La doctrine qu'exposent ou respirent les *Quatrains* est en ef cellente, puisée dans l'expérience et le bon sens, tour à to preinte de l'esprit de Platon ou de celui d'Aristote, toujours co au génie de la religion, toujours dégagée de l'alliage des sectes partis. Si elle manque souvent d'une expression élégante et l nieuse, elle se distingue par une certaine grâce originale et piq elle a du trait et un tour animé. Dans sa partie politique, elle e rale : elle *hait* (LCIII) :

.........Ces mots de puissance absolue
De plein pouvoir, de propre mouvement.

Elle veut que tous, citoyens ou princes, particuliers et corpor s'inclinent respectueusement devant les lois divines et humain ex. LCII) :

Changer à coup de loy et d'ordonnance,
En fait d'Estat, est un point dangereux;
Et si Lycurgue en ce point fut heureux,
Il ne faut pas en faire conséquence.

C'est à cause de ces sages maximes, alors l'apanage de la ma ture française, que Pibrac est comparé, par Du Bartas, à Nest Scévola tour à tour; et cette comparaison est plus exacte que c vient ensuite, avec le *grave-doux Virgile*. — *Voyez* les *Mémoi la vie de Pibrac*, par Lépine de Grainville, in-12, Paris, 17

C. Bs

PICCART (Michel), né à Altdorf, en 1574, mort le 3 juille a beaucoup écrit et sur divers sujets. De ses nombreux ouvrage n'avons à mentionner ici que : *Isagoge in lectionem Aristotel est hypotyposis totius philosophiæ Aristotelis*, in-8°, Nuremberg, — *In politicos Aristotelis libros commentarii*, in-8°, Leipzig, — *Disputationes philosophicæ et Orationes*, in-8°, Nuremberg, — *Observationum historico-politicarum decades posthumæ*, ib., 1621 et 1624. Dans la préface de sa traduction de la *P* d'Aristote, M. Barthélemy Saint-Hilaire place les *Commenta* Michel Piccart au-dessus de ceux de Mélanchthon, de Lefèvre ples et de Camerarius. Quant au traité qui a pour secon *Hypotyposis totius philosophiæ Aristotelis*, ce n'est pas, com pourrait le supposer, une exposition sommaire des divers o qui portent le nom d'Aristote, mais une dissertation assez éten l'ordre dans lequel ces ouvrages doivent être classés et sur la qu'ils ont pour objet. Michel cart avait l'intelligence ouve questions philosophiques, et st principalement occupé de sophie morale.

B.

PICCOLOMINI (Alexa de l'université de Padoue a gué en traitant le premier l en langue commune. Il ap saint-siége Pie II et Pie

-ulement un savant universel, un érudit éminent, un habile ma-
ticien, mais un [illegible] admirateur de Virgile et d'Ovide,
[illegible] successivement
[illegible] Dans un âge avancé, il
[illegible] étran-
[illegible] son savoir, sa
[illegible] 1578.
[illegible] licencieux intitulé
[illegible] les plus vifs. Quoique
[illegible] en dix
[illegible] une
[illegible] 1542 [illegible] prints
[illegible] le citer.
[illegible] sépa-
[illegible] l'Instru-
[illegible] *Philosophie naturelle;*
[illegible]
[illegible] 1551, se divise en
[illegible] expose ses
[illegible] sur l'homme, sur
[illegible] *Dieu*, puis sur
[illegible] besoin de
[illegible] avec la bo-
[illegible] principal besoin de la
[illegible] des propositions.
[illegible] livre démontre comment les conceptions peuvent s'ac-
[illegible] le vrai et le faux. Le troisième livre traite de la
[illegible] Le quatrième livre, du syl-
[illegible] en général de la faculté de dispu-
[illegible]
Philosophie naturelle de Piccolomini, a paru en deux parties dis-
[illegible], l'une en 1551, l'autre en 1554; mais ces deux sections sont
ment [illegible] Chacune est divisée en quatre livres, et
chaque livre [illegible] entend par *philosophie naturelle*, la phy-
et la métaphysique à la fois, c'est-à-dire tous les résultats de
[illegible]vation et de la spéculation appliquée à la nature, indépen-
ent des traditions religieuses et en dehors de la révélation. A
[illegible]ple d'Aristote, Piccolomini examine les *premiers principes* des
[illegible], c'est-à-dire substance et accident, forme et matière, lieu et
, etc., avant que de passer en revue les *éléments* mêmes de
[illegible]rs, les parties *simples*, puis les parties *composées* et *mixtes*,
les êtres *sensibles* et *raisonnables*. Le second volume, et tout
[illegible] (p. 450), se termine par la déclaration suivante : « J'ai mar-
[illegible] les traces de la nature; mais, comme la nature dépend d'un
[illegible] de même je sais que la vérité complète doit être
[illegible] philosophes naturels, mais par les saints théo-
[illegible] soumets de tout mon cœur. » Néanmoins
[illegible] le corps même de l'ouvrage, de dis-
[illegible]éologie, aussi bien que la physique

La *Philosophie morale* ou *active* (in-4°, 1560) se compose de douze livres, dont voici le sommaire : Liv. I. De la noblesse naturelle de l'homme, et comment il est capable d'arriver au bonheur. Il est naturellement un animal civil et sympathique. A quelle fin et de quelle façon les cités sont nées et se sont gouvernées. — Liv. II. Quelle est la fin dernière de l'homme, et sa félicité. De quels biens son bonheur peut se former. Des puissances de notre âme, sources de félicité. Deux sortes de bonheur : l'un contemplatif, l'autre pratique ou civil. — Liv. III. Comment peut-on conduire l'homme à ce double bonheur. Ici tout un traité d'instruction et d'éducation. — Liv. IV. De la philosophie et des sciences : toute une encyclopédie méthodique. — Liv. V. Des appétits et concupiscibles et irascibles. De la raison qui les doit gouverner. Des vertus morales, de la volonté et de nos actions. — Liv. VI. Force, tempérance, continence, libéralité, magnanimité, etc. — Liv. VII. Confiance, reconnaissance, compassion, etc. — Liv. VIII. Justice, et ses différentes espèces : particulière, distributive, civile. Vertus intellectuelles : sagesse, prudence, culte des arts, etc. Vertus héroïques. — Liv. IX. Bienfaisance et amitié. — Liv. X. Amour. — Liv. XI. Mariage et famille ; gouvernement domestique ; devoirs des époux, des parents, des enfants. — Liv. XII. Relations des maîtres et des serviteurs. — Administration de la fortune et de la propriété, organisation de l'industrie, etc.

On le voit, dans sa philosophie morale comme dans sa philosophie naturelle, Piccolomini est sectateur d'Aristote : il l'avoue avec reconnaissance, en appelant maintes fois ce philosophe son chef et son guide, *mio principe e guida*, et en le déclarant le philosophe le plus ordonné, le plus sensé, le plus d'accord avec la nature et la raison. Il ajoute même que c'est encore suivre Aristote que de l'abandonner alors qu'il se trompe, que de se ranger, contre lui, du côté de l'observation et d'une expérience plus complète. Le Stagirite lui semble un homme presque surhumain, *più che huomo;* mais tout homme est sujet à errer, et le progrès des siècles doit modifier sans cesse les découvertes des génies les plus beaux. Aussi Piccolomini s'est-il encore attaché, avec un soin particulier, à traduire, à paraphraser, à commenter la *Rhétorique* d'Aristote, en trois ouvrages distincts (in-4°, 1557-1575), et à écrire sur la *sphère* et sur le *mouvement* dans le sens du péripatétisme pur et original (in-8°, 1540 et 1565).

Si, pour ses divers travaux sur Aristote, il était loué et honoré en Italie et en Europe, il était vivement attaqué, parfois injurié et menacé, à cause de sa persévérance à philosopher en *langage vulgaire et maternel*, en *discours toscan*, et il ne perdit pas une occasion de s'en excuser, autant que de s'en glorifier. Cette nouveauté avait contre elle, non-seulement le clergé, mais les lettrés laïques. On lui reprochait de dégrader, de souiller la science, de la dépouiller de son idiome sacré. Il citait l'exemple des classiques italiens, et on lui répondait [illegible] ceux-ci avaient écrit pour les [illegible] mique, pour les marchés et [illegible] pas à déclarer Piccolomini [illegible] damnable qu'il osait se [illegible] suffrage d'un Arétin.

Voyez, sur ce dernier article, la dédicace de la traduction française de l'*Institution morale*, par le Champenois Pierre de Larivey, in-8°, Paris, 1585. H. Bs.

PICCOLOMINI François, parent et contemporain d'Alexandre Piccolomini, était né à Sienne en 1520. Il professa avec applaudissements la philosophie à Sienne, à Pérouse ; puis, entre 1560 et 1601, à Padoue. En 1601 il se retira dans sa ville natale, où il mourut en 1604.

François était, comme Alexandre, sectateur d'Aristote ; mais il l'était avec moins de liberté et moins d'originalité. C'était un commentateur plutôt qu'un penseur ou qu'un observateur. Il traduisit et annota différents ouvrages d'Aristote, le *de Ortu et interitu* et le *de Anima*, en 1602, le *de Cælo* en 1607. Il écrivait d'ailleurs, non pas en italien, mais en latin.

Il eut une longue querelle de logique et de droit naturel avec un autre professeur de Padoue, Zabarella. Cette discussion donna lieu à son *Comes politicus pro recta ordinis ratione propugnator* (in-8°, 1596). La question de la méthode sur laquelle il combattait Zabarella était agitée dans son *Universa philosophia de moribus* (in-f°, 1583).

C'est là son principal ouvrage, et celui qui mérite d'être analysé. Il est divisé en dix sections, lesquelles sont rangées sous deux chefs principaux, savoir, la morale générale et commune, *de Moribus* ; puis la morale sociale et politique, *de Republica*. Voici les dix sections : 1° De la nature intime des vertus morales, et des passions de l'âme ; 2° Des principes de ces vertus ; 3° De la demi-vertu, c'est-à-dire de la continence, de l'obéissance, de la tolérance, etc. ; 4° De la vertu morale ; 5° De la vertu, de l'esprit et de la raison ; 6° De la vertu héroïque ; 7° Du principal usage de la vertu, c'est-à-dire de l'amitié ou de la bienveillance ; 8° Des instruments des vertus, des dons de la nature et de la fortune ; 9° De la fin des vertus, ou du souverain bien ; 10° De la vertu, considérée comme un devoir à remplir par les magistrats chargés de la répandre dans les villes et les États, ou de la propagation du souverain bien. — Dans le développement de ces différents chapitres, François Piccolomini cherche souvent à concilier Aristote avec Platon, et croit avoir débuté par une conciliation semblable, en définissant la *morale universelle*, ou la *philosophie civile*, « la science de la vie privée et publique, domestique et politique, de la vie universelle des hommes entre eux. » C. Bs.

PIERRE d'Auvergne fut un des péripatéticiens les plus laborieux du XIIIe siècle. Dominicain, et conséquemment thomiste, il défendit avec beaucoup d'ardeur la doctrine de son ordre, doctrine mitoyenne, [illegible] plus éloignée du réalisme de Duns-Scot que du nominalisme de [illegible] de Saint-Pourçain. Ses ouvrages, presque tous inédits, sont [illegible] ou des commentaires sur les petits traités d'Aristote. [illegible] d'en dresser une liste exacte : 1° *Quodlibeta*, [illegible] existe cinq manuscrits à la Bibliothèque natio- [illegible] fonds, 546, 666 et 704 de la Sorbonne, [illegible] *Sophisma determinatum*, inédit : n° 841

de la Sorbonne; — 3° *In totam logicam veterem*, inédit : n° 955 de la Sorbonne; — 4° *Super Porphyrium*, inédit : dans le même volume que le précédent opuscule; — 5° *In Arist. de Somno et vigilia*, inédit: n° 625 de la Sorbonne; — 6° *In Arist. de Juventute et senectute*, in-f°, publié à Venise, par les Juntes, 1566, avec quelques gloses de saint Thomas sur divers autres fragments de la collection aristotélique; — 7° *In Arist. de Morte et vita*, ou *de Longitudine et brevitate vitæ*, publié dans le même recueil; — 8° *In Arist. de Motu animalium*, dans le même recueil; — 9° *In Arist. libros Politicorum*, inédit : la Bibliothèque nationale possède deux manuscrits de ce commentaire, l'un sous le n° 6457 de l'ancien fonds, l'autre sous le n° 841 de la Sorbonne; — 10° *In Arist. libros Meteororum* : il en existe deux manuscrits à la Bibliothèque nationale, sous les n°s 954 de la Sorbonne et 227 de Saint-Victor; le *Repertorium* de Louis Hain nous en désigne une édition que nous n'avons pas encore pu rencontrer, in-f°, Salamanque, 1497; — 11° *In Arist. de Veget. et plantis*, inédit : n° 954 de la Sorbonne; — 12° *In Arist. de Anima*, inédit : n° 955 du même fonds; — 13° *In tertium et quartum librum Aristotelis de Cœlo et mundo*, inédit : n° 227 de Saint-Victor. Aucun de ces commentaires n'est assez étendu pour offrir beaucoup d'intérêt : Pierre d'Auvergne ne suit pas la méthode d'Albert le Grand, mais celle de saint Thomas : il ne disserte pas sur le texte, mais l'éclaircit par des notes continues. B. H.

PIERRE D'ESPAGNE [*Petrus Hispanus*], né à Lisbonne, dans les premières années du XIIIe siècle, fut un des plus célèbres logiciens de l'école de Paris, avant d'être, sous le nom de Jean XXII, un pape d'une orthodoxie équivoque et d'une moralité contestée. Nous ne nous occuperons que du logicien. Le plus célèbre de ses ouvrages est un abrégé de logique souvent imprimé. Nous le désignerons sous le titre de *Summulæ* : c'est celui que les éditeurs et les glossateurs paraissent avoir préféré; mais il est encore nommé *Scriptum Summularum*, *Textus omnium Summularum*, *Textus septem tractatuum*, etc., etc. M. Daunou (*Hist. littér.*, t. XIX, p. 330) ne l'a pas distingué d'un autre ouvrage de Pierre d'Espagne, dont les éditions sont aussi très-nombreuses; nous appellerons celui-ci, avec la plupart des éditeurs, *Tractatus parvorum logicalium*. La mention la plus sommaire de toutes les éditions de ces deux opuscules occuperait ici beaucoup trop d'espace. Nous renvoyons les curieux au *Répertoire bibliographique* de Louis Hain. Il ne faut pas rechercher dans la logique de Pierre d'Espagne des propositions nouvelles, des explications originales; il explique peu de choses, et ne propose rien de nouveau. B. H.

PIERRE DE MANTOUE, docteur fameux du XVe siècle, est aujourd'hui tout à fait oublié. Vainement nous demandons à Fabricius et à Tiraboschi quelques détails sur sa vie; ils n'ont rien appris à cet égard. Au moins nous est-il permis de parler de ses œuvres. Il reste de ce philosophe quelques petits traités appartenant tous à la logique. [illegible] ont été réunis et imprimés, pour la première fois [illegible] 1483, par les soins de Francesco d[illegible]

sée dans le *Repertoire* de Hain. Nous en avons une autre sous les yeux, dont voici l'*incipit* : « [illegible] Praestantissimi ac subtilissimi logici magistri, Petri M[illegible] [illegible]. » Revue et corrigée par Giovanni-Maria Mapello, de Vicence, cette édition sortit, en 1492, des presses de B[illegible] [illegible]; elle est [illegible] à deux colonnes. Des traités sommaires dont se compose l'[illegible] de Pierre de Mantoue, le moins [illegible] et le plus intéressant a pour titre *de Instanti*. Il fut l'objet d'une [illegible] assez [illegible], qui est jointe à l'édition de 1492 : *Illustris philosophi [illegible] Cremonensis, de primo et ultimo Instanti, adversus Petrum Mantuanum.* B. H.

PIERRE DE SAINT-JOSEPH, religieux bernardin, doit être placé dans un rang assez [illegible] parmi les [illegible] du XVII[e] siècle. Il nous a laissé deux traités qui ont [illegible] le premier est intitulé *Idea philosophiae [illegible], seu Metaphysica*, et *Idea philosophiae naturalis, seu Physica*, 2 vol. in-12, Paris, Josse, 1654. Le titre du second est *Summa philosophica [illegible] in quatuor partes distincta*, in-12, Paris, M[illegible], 1662. Nous ne trouvons pas dans ces ouvrages de propositions ou [illegible]. Pierre de Saint-Joseph ne prétendit pas à la [illegible]; il se contenta d'interpréter simplement [illegible]. Les bernardins s'étant déclarés, [illegible] contre Duns-Scot, notre docteur [illegible] thomistes, contre la thèse de [illegible]. Nous remarquons, cependant, qu'il hésite à [illegible] de cette protestation. Le principal [illegible] clarté. Il est vrai que ce mérite est [illegible] élémentaires de l'école française. [illegible] de même volume qu'ont produits [illegible] de Wolf : cette comparaison fera [illegible] est supérieur à tous les autres par [illegible]. B. H.

PINI, et non pas Piso, comme [illegible] quelques historiens de la philosophie Hermenegild, [illegible], naquit à Milan en 1731, et entra de bonne heure dans la congrégation des Barnabites, vouée en [illegible]. Doué d'un esprit très-facile et animé d'un vif désir [illegible] de front dans ses études la théologie, les mathématiques, la mécanique, l'architecture, les sciences naturelles. Nommé par le gouvernement autrichien professeur de [illegible] et de minéralogie au collége de Saint-Alexandre, à Milan, il rendit de grands services à cette dernière branche des [illegible]. Le gouvernement français le [illegible]. Après avoir été membre de l'Institut [illegible], du conseil des ministres et l'un des [illegible] de l'instruction publique, il mourut à Milan, [illegible] 1825. Nous ne parlerons [illegible] des nombreux écrits que Pini a [illegible] sur les sciences naturelles [illegible] nous contenterons [illegible] théologien s'y [illegible] à côté du savant. Ainsi [illegible], tandis que l'opi[illegible] pliquait tous les phénomènes par l'action du feu,

Pini donna la préférence à celle de l'eau, par ce seul motif, que la *Genèse* nous montre *l'esprit de Dieu flottant sur la surface des eaux*. Le seul ouvrage dont nous ayons à nous occuper ici, et qui fit un certain bruit au moment où il parut, a pour titre *Protologia, analysin scientiæ sistens ratione prima exhibitam*, 3 vol. in-8°, Milan, 1803. C'est tout à la fois un traité de logique et de métaphysique, dirigé contre la philosophie régnante, ou ce qu'on appelait alors l'idéologie, mais où la théologie ne tient pas moins de place que la philosophie. On y voit poindre quelques-unes des opinions que de Maistre et de Bonald développèrent plus tard, entre autres la fameuse théorie de la révélation divine de la parole. L'auteur se propose de rechercher le premier principe des sciences, et de fonder par ce moyen une science unique, universelle, dans laquelle on puisse faire rentrer toutes les autres. Ce principe, il le trouve dans la nature divine, considérée comme la source de la raison humaine, et nous offrant pour caractère l'unité avec la pluralité de personnes. En effet, après avoir démontré que la raison, dans l'homme, est distincte des sens, qu'elle est une et identique dans tous les actes de la pensée, et que, malgré cette unité, nous sommes tout à la fois le sujet, l'objet de l'intelligence et l'esprit intelligent qui va chercher la cause et le modèle en Dieu. Toute lumière et toute vérité viennent donc de Dieu, et la nature divine, c'est-à-dire le dogme de la Trinité, se réfléchit nécessairement dans tous les objets que nous connaissons, devient la base de toutes les sciences, sans excepter la morale. Cette idée, développée avec talent, aurait pu donner lieu à un livre plein d'intérêt et commencer une réaction salutaire contre l'école de Condillac; mais Pini, outre le tort qu'il a eu d'écrire en latin, est un esprit confus, bizarre, qui semble fuir la clarté et qui prend la recherche pour l'élégance. Son ami et son collègue, M. Rovida, lui a consacré une notice biographique sous ce titre : *Elogio biographico e breve analysi delle opere di Ermenegildo Pini*, in-8°, Milan, 1832.

PLACCIUS (Vincent) professa le premier la philosophie morale avec quelque indépendance en Allemagne. Après avoir fait ses études à Helmstædt, à Leipzig, à Padoue, il enseigna la philosophie à Hambourg, sa ville natale, où il mourut vers la fin du XVIIe siècle.

On lui doit un grand nombre d'ouvrages d'histoire, de législation, de philologie. Dans tous ces écrits il se propose pour principal objet la réforme des études, selon lui commencée mais non achevée par Vivès et Bacon. En physique, il embrassa le système de Descartes; en morale, sans prétendre abandonner tout à fait Aristote, régnant encore dans les écoles allemandes, il suivit une sorte d'éclectisme.

Son travail le plus distingué sur la morale est intitulé *De morali scientia augenda* (in-8°, 1677). Il le présente comme le complément du VIIe livre du *de Dignitate et augmentis scientiarum ;* mais c'est une réfutation, plutôt qu'un commentaire de Bacon. Ainsi, Placcius blâme d'abord le philosophe anglais d'avoir divisé la morale en *exemplaire* et en *géorgique ;* il veut y substituer une division correspondant
pas aux travaux d'agriculture
l'hygiène. Il combat aussi Ba

tout ce qui regarde le bien souverain : c'est la philosophie qui doit s'en occuper. Il trouve trop subtile et peu utile la division du *bien personnel imitatis* en bien *actif* et bien *passif* ; comme celle du bien *passif* en bien *conservatif* et bien *perfectif*. Une partie très-intéressante de ce livre est intitulée *la Thérapeutique morale* (p. 343-362). Une autre section fort instructive présente un abrégé de l'histoire de la morale (p. 19-84), qui paraît avoir servi à Puffendorf et à Barbeyrac.

Placcius distingue avec sagacité, avec clarté, la *morale* d'avec le *droit naturel*, dans un ouvrage intitulé *Accessiones ethicæ, juris naturalis et rhetoricæ*. Dans une autre production, *de Fructu philosophiæ moralis præcipuo*, il tenta, non-seulement de concilier la morale naturelle avec la morale religieuse, mais de prouver la nécessité de la révélation au moyen des imperfections de la philosophie morale. Il ne faut pas oublier, non plus, l'ingénieux parallèle tracé par Placcius entre ce qu'il appelle la *république* de Platon et d'Aristote, et celles de Morus, de Campanella et de Bacon. C. Bs.

PLACE (Pierre DE LA), jurisconsulte et historien, mérite ici, comme moraliste, un rapide souvenir. Né vers 1520, à Angoulême, d'une famille ancienne, élevé à Poitiers et à Paris, La Place remplit, sous Henri II, la charge de président de la cour des aides. Ayant embrassé la doctrine de Calvin, son ancien condisciple à Poitiers, il fut obligé de s'enfuir plusieurs fois de Paris, et eut le malheur d'y être rentré le jour de la Saint-Barthélemi. Il fut assassiné dans la rue de la Verrerie, à l'âge de 52 ans. Il n'avait pas seulement joui de l'estime de François Ier, de Henri II, de Charles IX, mais des respects de tous les magistrats de France, et particulièrement de l'amitié du chancelier de L'Hospital. — Trois de ses ouvrages touchent par plusieurs points à la philosophie morale, ainsi que Bayle l'a fait voir. Ce sont : *Traité de la vocation et manière de vivre à laquelle chacun est appelé*, in-4°, Paris, 1561, écrit consacré à l'instruction et à l'éducation de l'enfance, appuyé sur les lumières du bon sens et sur l'expérience des anciens, autant que sur une étude réfléchie de l'Écriture sainte ; -- *Traité du droict usage de la philosophie morale avec la doctrine chrestienne*, in-8°, Paris, 1562 ; — *Traité de l'excellence de l'homme chrétien*, publié peu de semaines avant le massacre du 27 août 1572. C'est dans le *Traité du droict usage* que La Place expose le mieux ses vues philosophiques ; ces vues, qu'il était si fier de partager avec L'Hospital, ne sont autre chose qu'une alliance entre la morale d'Aristote et celle de l'Evangile. La philosophie morale, il la définit *une explication de la loi de nature* (p. 5). Aussi repousse-t-il l'opinion de ceux qui, dit-il, *foulent aux pieds* les systèmes des anciens philosophes, *comme chose flétrie et de nulle valeur*. L'*Ethique* d'Aristote lui semble identique aux leçons de Platon et de Socrate : elle constitue « ces leçons mêmes, réduites en un corps entier par un grand artifice. » De là vient qu'il fait consister la vertu *dans la médiocrité. Rien par excès*, dit-il. [illegible] fois, sur les traces d'Aristote encore, il nomme la vertu [illegible] *laquelle incline à faire selon la droite raison*. Ce qui le [illegible] christianisme, c'est la réflexion que la volonté de [illegible] jours assez forte pour faire le bien que sa raison

voit et que son cœur désire. La coopération divine vient alors suppléer à l'insuffisance naturelle des hommes. Il est curieux de remarquer combien ce système ressemble à celui que Mélanchthon fit régner dans les écoles protestantes du Nord. C. Bs.

PLACETTE (Jean de La), né en 1639, à Pontac, en Béarn, réfugié, après la révocation de l'édit de Nantes, à Copenhague, en qualité de pasteur français, mourut à Utrecht, le 28 avril 1718. Ce maître d'Abbadie eut, au xviie siècle, une réputation extraordinaire qui le fit surnommer le *Nicole* des protestants. Il publia, en effet, un très-grand nombre de traités de morale, analogues à ceux du candide janséniste. Le style de La Placette est simple, facile, plus clair qu'élégant, mais d'une clarté qui dégénère parfois en diffusion. L'ordre, la méthode, une exactitude parfois trop scrupuleuse, sont les qualités qui distinguent ses raisonnements. On regrette que le soin de la popularité dans l'expression l'ait empêché d'approfondir ou d'étendre certaines de ses idées. Quant aux règles et aux préceptes qu'il donne, ils annoncent un esprit juste et sage, modéré et ferme, également éloigné de l'austérité des rigoristes et du relâchement des casuistes. Ne citons que le traité *de l'Orgueil*, celui *de la Conscience*, celui *du Serment*, celui *de l'Aumône*. Le plus intéressant de ces essais, c'est un recueil en quatre volumes, intitulé *Nouveaux essais de morale*. — *Voyez* le Père Niceron, au tome ii de ses *Mémoires des hommes illustres*. C. Bs.

PLATNER (Ernest), né à Leipzig, en 1744, et mort dans cette ville, professeur de physiologie et de philosophie, célèbre en son temps, comme tel, mérite encore aujourd'hui un souvenir dans l'histoire de la pensée allemande.

Quoiqu'il fût de vingt années plus jeune que Kant, il ne se laissa pas entraîner sur les pas de ce penseur illustre. Formé à l'école de Wolf et de Leibnitz, il demeura fidèle à l'esprit de leur philosophie, dont il reproduisit avec une certaine indépendance les idées principales, les appuyant parfois de considérations nouvelles. Il était d'ailleurs très-versé dans l'histoire des systèmes, ce qui le disposait à une sorte de scepticisme, assez semblable à celui de Kant, quant à la prétention de tout expliquer et de tout démontrer. Très-savant en physiologie et observateur plein de sagacité, il a surtout du mérite comme psychologue et comme moraliste.

Le principal ouvrage de Platner a pour titre : *Aphorismes philosophiques* (Leipzig, 1776; nouvelle édit., 1793-1800, 2 vol. in-8°). C'est un précis encyclopédique des sciences philosophiques, qui servait de texte à l'enseignement de l'auteur. Il peut être instructif de voir quelle marche suivait à cette époque, avant que se fût accomplie la révolution commencée par Kant, un des professeurs de philosophie les plus renommés de l'Allemagne.

Quelques pages d'introduction sont consacrées à la définition et à la division de la philosophie. Si les hommes ne se livrent pas plus ordinairement à des méditations sur le système du monde et sur leurs rapports avec lui, c'est parce qu'ils ne naissent pas avec une pleine conscience d'eux-mêmes, et qu'ils s'habituent insensiblement aux

merveilles qui les environnent. Si l'homme arrivait à l'existence dans un état de parfaite maturité de corps et d'esprit, la question de l'origine du monde et celle de sa propre destinée auraient pour lui un attrait irrésistible. La réflexion sur l'univers, sur la vie et la mort constitue l'esprit philosophique. Des recherches suivies et méthodiques sur ces grandes questions, sous l'empire des idées souveraines et des principes de la raison pure, sont l'objet de la métaphysique, de la philosophie proprement dite.

La métaphysique suppose nécessairement la logique, l'examen [illegible], dont l'objet est de [illegible] la vérité, si l'intelligence [illegible] la morale.

[illegible] naturellement sur la [illegible] de nous procurer la [illegible] lieu à la [illegible] se divise en deux parties [illegible] comprend la logique et la [illegible].

La [illegible] le premier de la nature [illegible] au moyen des sens; le troisième, de la raison [illegible] de la connaissance.

Le premier chapitre est une sorte de psychologie, selon les principes de Leibnitz. L'âme est active; elle est une force, par conséquent un être individuel, c'est-à-dire une substance. La conscience est d'abord le sentiment de l'existence. L'âme sent qu'elle est active, elle se distingue elle-même de ses produits, et distingue ses idées les unes des autres. Elle est consciente de l'unité de la personnalité : l'âme sait ce qu'elle est; elle sent l'union de son corps, et a conscience de ce qu'elle pense et de ce qu'elle veut par elle-même, ainsi que du lieu et du temps où elle existe. L'âme est une force pensante, toujours et essentiellement pensante; cette force est le principe de toute son activité, de la connaissance, du sentiment, de la volonté. La raison n'appartient qu'à l'homme, c'est par elle que le moindre mouvement de l'âme est quelque chose d'humain. Elle suppose le jugement; mais elle est plus qu'une simple faculté logique. Platner fait la critique du sensualisme, et lui oppose le système des idées et des principes *a priori*, qui sont l'essence de la raison pure, et qui se distinguent essentiellement des idées générales et des inductions fondées sur l'expérience. Les idées et les principes purs ne se développent qu'à l'occasion des idées sensibles; toutes les vérités nécessaires dérivent de cette source, et leur ensemble constitue la raison.

Le corps est pour l'âme un organe nécessaire, et forme avec elle l'être humain; mais il n'en est pas l'organe essentiel, et c'est par celui-ci qu'elle est immortelle.

Il y a deux espèces d'idées sensibles : les unes accompagnées du sentiment de la présence de leur objet, les autres présentes à l'esprit en l'absence des choses. De là, la division du second chapitre en deux sections, dont l'une traite de la sensibilité, et l'autre de l'imagination et la mémoire.

Faisant l'histoire de la représentation sensible, l'auteur distingue entre l'impression externe, effet immédiat de l'action des objets, l'impression interne qui a lieu dans le cerveau, siége de l'âme, et la perception au moyen de l'*attention*. Celle-ci est plus ou moins forte et soutenue, selon que les impressions sont elles-mêmes plus frappantes, plus nouvelles, plus extraordinaires. Comment ensuite la sensation devient représentation, idée, cela est inexplicable. L'impression interne n'est qu'une modification opérée par une cause extérieure dans le système nerveux. Comment devient-elle idée? La science n'a, sur ce point, que des peut-être, des conjectures. L'hypothèse de l'harmonie préétablie ne lève pas toutes les difficultés. Comment sont possibles, dans un être incorporel, des idées de choses matérielles? A cela, on peut répondre que l'idée d'une chose corporelle n'est pas un corps ou son image, mais le produit d'une action par laquelle l'âme produit l'idée de cette chose, et en a conscience comme d'un objet extérieur. Toute idée sensible suppose dans le sujet le sentiment de sa propre existence, celui de la présence d'un objet correspondant, et la comparaison de l'idée avec d'autres idées présentes à la mémoire.

A la suite de cette théorie des idées sont exposées les règles de la critique logique et de l'observation. Les représentations sensibles ne nous font connaître que l'existence des choses et leurs rapports à nous. Elles peuvent donner lieu à des illusions qu'il importe de prévenir par une bonne méthode d'expérimentation. Le but prochain de l'observation est de voir à quel genre appartient un individu ou un phénomène, au moyen de l'analyse de ses parties, de ses qualités, de ses effets et de ses rapports, qui en constituent ensemble le caractère. Ceux-ci sont ou *théoriques* ou *empiriques*, selon qu'ils sont attribués à une chose en vertu du genre auquel elle est rapportée, ou d'après l'expérience actuelle.

Outre cette observation analytique, il y a l'observation *philosophique*, qui s'applique à saisir partout le nouveau, l'extraordinaire, l'essentiel, la cause, le général, les différences dans les choses semblables, les similitudes dans les choses différentes, et l'observation *pratique*, qui distingue entre les circonstances les plus identiques, en apparence; qui saisit partout ce qu'il y a de plus individuel dans un cas présent, de plus pressant dans un moment donné; qui apprécie nettement l'effet des moyens à employer, et qui, se traduisant en action, est lente à se décider et résolue dans l'exécution.

Traitant ensuite des idées qui existent dans l'esprit, indépendamment de la présence actuelle de leurs objets, l'auteur se demande où et comment sont conservées les idées? Quelles sont les conditions d'une bonne mémoire? Dans quelles circonstances les idées se reproduisent-elles, et par quels rapports sont-elles liées entre elles? Comment opère l'imagination? A propos de cette dernière, il caractérise les différents genres d'enthousiasme et de fanatisme; l'engouement philosophique n'est pas oublié.

Le chapitre 3 de la *Logique* est consacré à la théorie de la raison. Il faut distinguer entre ses produits et son essence : ses produits sont les notions abstraites et générales, le langage, le jugement et le raisonnement, les conjectures, la conviction et le doute. Son essence est, d'une part, le système des lois éternelles de la vérité, et, d'autre part,

:tivité sous l'empire des idées et des principes *à priori*. Dans une réfutation du scepticisme absolu, l auteur admet, dans une cer- mesure, l'idéalisme subjectif de Kant, mais il soutient que, bien os jugements d expérience n'expriment l essence des objets que apport à nous, néanmoins la connaissance humaine est vraie, 'd en ce qu'elle représente les rapports véritables des choses à me, et ensuite, en ce qu'elle repose sur des idées et des principes nels qui sont absolus et de toute vérité.

:lques paragraphes servent de transition de la logique supérieure *letaphysique*. La philosophie proprement dite est fondée sur les de la raison pure, qui sont supérieures à toute illusion sensible ›chologique. Elles sont l expression du *possible* et du *nécessaire*, ›jet de la métaphysique est précisément de rechercher, non ce la réalité selon l expérience, mais ce qui est possible et néces- selon la raison pure. Le possible est ce qui peut se concevoir sans adiction logique, et le nécessaire ce qui ne peut pas n être pas comme tel sans que cela implique. Or, le contradictoire étant sible, et l'impossible ne pouvant être conçu, il s'ensuit que tout . est possible est nécessaire. Les principes de la méthode philoso- e sont le principe de la *contradiction*, celui de la *raison suffisante* ui de la *conséquence nécessaire*. Il n'y a pas de chose possible ou ion qui n'ait sa raison, par laquelle elle est, et selon laquelle elle terminée, et qui ne soit la raison d une autre. La raison humaine mesure de la vérité; ce qu'elle ne comprend pas est impossible. il y a d'incompréhensible dans les choses réelles ne tient pas à lesse de la raison, mais à l insuffisance de la connaissance phy- et historique.

Metaphysique est divisée en trois chapitres, qui traitent, le pre- le l'essence interne du monde et du fondement vrai de nos idées ioses réelles; le second, de la liaison des êtres simples dans ce ne universel; le troisième, de la perfection du monde et de l'exi- : du mal.

elle est la véritable essence du monde, et quel est le fondement le de nos idées des choses réelles? Je sens que je suis parce que sais actif; en tant que je me sens passif et déterminé par autre que moi, j'ai la conscience de l'existence d'un monde réel hors i. Exister c'est donc agir; ce qui existe agit et ce qui n'agit point te pas. *Existentia est actus essendi*. Rien de plus légitime que de · que le monde soit tel qu'il nous apparaît selon le sens commun. eur passe en revue les divers systèmes qui ont été proposés sur ice des choses, et se prononce sur la monadologie de Leibnitz. le système de Hume, il n'y a pas de substances réelles, mais nent des accidents, parce que, si l'on fait abstraction de ceux-ci, reste plus rien, tandis que, selon la raison, une substance est un ermanent, subsistant en soi, une force dont les accidents sont odes d'action et d'existence. L'univers est un système de sub- s dont l'activité combinée produit le monde physique et le e moral. Selon le *matérialisme*, ou l'homme est une pure ma-, ou l'âme qui l'anime est matérielle, ce qui revient à dire que tière composée peut penser; chose impossible, parce que toute

pensée est comparaison. Le *dualisme*, celui de Descartes par exemple, qui n'admet d'autres êtres simples que les êtres spirituels et compose la matière d'êtres étendus eux-mêmes, ne peut pas se maintenir non plus. Les principes de la matière sont des substances absolument simples. L'idée de l'espace n'a rien de réel, et n'est qu'un produit de l'imagination. La critique du dualisme a conduit au système de Spinoza, qui repose sur une idée fausse de la substance et qui révolte le sentiment de notre personnalité. D'autres penseurs, pour échapper aux difficultés du dualisme, se sont réfugiés dans *l'idéalisme*, qui nie la réalité du monde matériel. Les raisons sur lesquelles il se fonde sont invincibles comme critique du dualisme, mais la conclusion qu'il en tire n'est pas admissible. Ces mêmes raisons ont conduit Leibnitz à un tout autre résultat : la monadologie résout toutes les difficultés. Cette partie de l'ouvrage de Platon est d'un grand prix.

Dans le second chapitre, qui traite de la liaison des êtres simples, d'où résulte l'ordre universel, l'auteur expose les trois systèmes qui ont été imaginés à ce sujet, celui de l'*influence physique*, qui admet entre les substances un lien de causalité réciproque, l'*occasionalisme*, et le système de l'*harmonie préétablie*. Platner propose un moyen terme, qui tend à conserver à chaque être sa nature, sa force propre, et à reconnaître néanmoins entre les substances diverses une action réciproque, d'où résulte l'harmonie universelle, prédéterminée par l'action providentielle, qui peut se concilier parfaitement avec la liberté des êtres doués de raison.

Le troisième chapitre de la *Métaphysique* est un essai de théodicée dans le sens de Leibnitz. La perfection éclate partout dans le monde. Le théisme seul peut l'expliquer. L'athéisme est absurde, parce qu'il nie les causes finales, les idées qui ont évidemment présidé à la création de l'univers. Il fait violence à la raison en faisant naître tous les mouvements et tous les phénomènes du hasard, de la nécessité, et l'organisation et l'intelligence de la nature inorganique et inintelligente. Mais comment concilier le mal avec la perfection et avec la félicité, qui sont la fin de la Providence? Le mal n'est qu'une exception. D'ailleurs l'idée de Dieu étant donnée, il s'ensuit que l'univers actuel est le meilleur possible, et le sentiment ni l'expérience ne peuvent rien contre cette déduction *à priori*. La sagesse divine est en même temps bonté et sainteté. Elle ne peut vouloir que la félicité des êtres animés, et la félicité par la vertu pour les créatures raisonnables. — L'âme étant une substance simple, est par là même ontologiquement impérissable. L'immortalité personnelle n'en résulte pas nécessairement, mais elle est physiquement possible, et moralement probable : elle est surtout garantie par la sagesse et la justice de Dieu.

La seconde partie des *Aphorismes* est consacrée à la philosophie morale. Nous devons nous borner à en indiquer la marche et l'esprit général. Elle est divisée en quatre chapitres, dont le premier traite de la *destination morale de l'homme*, le second des *facultés morales* ; [illegible] sième de la *volonté et de la liberté*, le quatrième, enfin, [illegible] *moraux*.

L'homme est destiné à être heure
reuse qu'autant qu'elle rend digne

venir. Il y a cette harmonie entre les deux existences, que nulle puissance qui n'est pas contraire à la destination de la vie actuelle, n'est contraire à celle de la vie future. La fin de l'une et de l'autre est la perfection.

Les facultés morales sont la raison morale, le sentiment moral, la sympathie, la sociabilité et la liberté.

La raison morale est la conscience des perfections divines et des desseins de la Providence quant à notre destination, la conviction qu'il n'y a de dignité et de félicité pour l'homme que dans sa ressemblance morale avec Dieu. Le sentiment moral, c'est la faculté de distinguer entre le bien et le mal sous l'empire des idées morales innées, qui, selon Platon, ne sont autre chose que les idées de la raison appliquées aux objets de la moralité. En traitant de la sociabilité, il discute les opinions de Hobbes et de Rousseau sur ce sujet. Il se prononce, quant au commencement de l'espèce humaine, pour l'hypothèse de l'origine *historique* ou [illegible], et les pages qu'il a consacrées à cette grave question, sont très-curieuses et bonnes à consulter.

Le troisième chapitre, dans lequel il essaye de concilier le déterminisme universel avec le sentiment de la liberté, est suivi d'une dissertation sur les *tempéraments moraux*, qui s'expliquent par la diversité des rapports où se trouvent dans un sujet la nature intellectuelle et la nature animale. Ils sont de quatre genres : le tempérament *attique*, où prédomine l'esprit ; le *[illegible]*, où [illegible] l'animalité ; le *romain*, où les deux natures sont également fortes ; et le *phrygien*, où elles sont également faibles.

Le dernier chapitre, celui des *caractères moraux*, a surtout été fort remarqué, et a fait principalement la fortune littéraire du livre. Nous le recommandons encore aux moralistes et aux psychologues. Ces derniers trouveront aussi des détails précieux dans un autre ouvrage de Platon, sa *Nouvelle anthropologie*, qui parut, inachevée, à Leipzig, en 1790, ainsi que dans ses *Quæstiones physiologicæ*, et dans ses nombreux programmes concernant la médecine légale, publiés par le docteur Chonrant, à Leipzig, en 1824. J. W.

PLATON naquit à Athènes ou dans l'île d'Egine, la troisième année de la 87[e] olympiade (430-429), et mourut la première année de la 108[e] olympiade (347). Sa vie embrasse donc une période de quatre-vingts ans, qui correspond à l'époque la plus malheureuse de l'histoire d'Athènes. Platon vit les désastres de la guerre du Péloponnèse, la prise d'Athènes par Lysandre, la domination des démagogues ou des tyrans, la corruption des mœurs républicaines, l'agrandissement menaçant de l'empire macédonien, et mourut avec le pressentiment de l'esclavage et de la ruine prochaine de sa patrie. Sa jeunesse ne fut pas d'abord consacrée aux études philosophiques, mais aux arts et à la [illegible]. Ce fut Socrate qui lui révéla sa vocation véritable. Platon avait [illegible] lorsqu'il s'attacha à Socrate ; il lui fut fidèle jusqu'au der[illegible]-à-dire pendant dix années. Avant d'avoir connu So[illegible]s de Cratyle, disciple d'Héraclite. A l'école [illegible]clide, disciple de Parménide d'Elée, et [illegible]ans. Malgré sa préférence pour So-

crate, toutes les doctrines le trouvaient attentif et excitaient son intérêt. Lui-même, avant la mort de Socrate, donna carrière à son inspiration personnelle. Il paraît démontré qu'il écrivit *le Lysis* à cette époque; quelques critiques pensent de même, mais peut-être à tort, pour *le Protagoras* et *le Phèdre*. Socrate étant mort, Platon dut fuir Athènes, et se retira à Mégare, où le même Euclide, qui avait étudié auprès de Parménide et de Socrate, fondait une école nouvelle. De là, il passa à Cyrène, où il fréquenta Théodore le mathématicien; et enfin en Italie et en Sicile : il alla trois fois à la cour de Denys l'Ancien, et deux fois à celle de Denys le Jeune. On peut consulter, à ce sujet, la septième des lettres qui lui sont attribuées, et la *Vie de Dion*, par Plutarque. Le premier voyage de Platon est de l'année 389, selon le calcul des chronologistes; le second, de 364, et le troisième, de 361 (*Voyez* Barthélemy, *Voyage d'Anacharsis*, notes XLVI et CXXIII). C'est dans l'intervalle du premier au second voyage en Sicile, qu'il faut placer la fondation de l'Académie, vers 380. On ne peut guère ajouter foi aux pérégrinations que la légende prête à Platon, en Orient et jusque dans l'Inde; le voyage en Egypte seul, quoique dénué de preuves, n'est pas sans vraisemblance. Platon passa les dernières années de sa vie à l'Académie, livré à l'enseignement et à la composition de ses chefs-d'œuvre; il y mourut, nous l'avons dit, à l'âge de quatre-vingts ans.

Les dialogues de Platon, par un singulier bonheur, nous sont tous parvenus. Il est difficile d'en donner une classification rigoureuse. On l'a dit, chacun des grands dialogues de Platon est presque une philosophie complète. Le même dialogue peut se ramener avec une égale facilité à des points de vue très-différents; les plus opposés ont de nombreux points de contact. On pourra cependant les ranger, pour la commodité de l'esprit, dans les catégories suivantes :

1° Dialogues métaphysiques et dialectiques : *Euthydème, ou de la Sophistique; Théétète, ou de la Science; Cratyle, ou de la Propriété des noms; le Sophiste, ou de l'Etre; Parménide, ou de l'Un; Timée, ou de la Nature.* — 2° Dialogues moraux et politiques : *Le Premier Alcibiade, ou de la Nature humaine; Philèbe, ou du Plaisir; Ménon, ou de la Vertu; Protagoras, ou les Sophistes; Eutyphron, ou le Saint; Criton, ou le Devoir d'un citoyen; Apologie de Socrate; Phédon, ou de l'Immortalité de l'âme; Lysis, ou de l'Amitié; Charmide, ou de la Sagesse; Lachès, ou du Courage; le Politique, ou de la Royauté; la République, ou de la Justice; les Lois.* — 3° Dialogues esthétiques : *Le Banquet, ou de l'Amour; Phèdre, ou de la Beauté; Gorgias, ou de la Rhétorique; Hippias, ou du Beau; Ménexène, ou de l'Oraison funèbre; Ion, ou de la Poésie.* Nous négligeons les dialogues, ou de nulle importance, ou certainement inauthentiques.

Il est vrai de dire, en effet, que parmi les dialogues attribués à Platon, quelques-uns ne sont pas de sa main; les anciens eux-mêmes en convenaient, malgré le peu de sévérité de leur critique; mais l'érudition moderne a essayé, dans ces derniers temps, de resserrer bien davantage le domaine propre de Platon. C'est en Allemagne qu'ont eu lieu ces tentatives. Trois écrivains, trois savants éminents, ont pris à cœur ce problème de l'authenticité des dialogues de Platon, et ont

poussé aussi loin que possible les scrupules et le scepticisme : Schleiermacher (*Introduction à la traduction de Platon*), Ast (*Vie et écrits de Platon*), et Socher (*Sur les écrits de Platon*). Nous résumerons rapidement les résultats de ces recherches.

Il faut d'abord mettre hors de cause les dialogues unanimement acceptés ou unanimement rejetés. Les premiers sont : *La République*, *le Timée*, *le Phédon*, *le Banquet*, *le Phèdre*, *le Gorgias*, *le Protagoras*. A ces dialogues d'une authenticité certaine, on peut ajouter *le Philèbe*, *le Théétète* et *le Cratyle*, dont l'authenticité, selon Socher, a le plus haut degré possible de vraisemblance. En opposition à ces dialogues admis par tous les critiques, on peut également mettre hors de cause, par une raison contraire : *l'Epinomis*, *Démodocus*, *Sisyphe*, *Eryxias*, *Axiochus*, *Hipparque*, *Minos* (admis toutefois par Bœck), *Clitophon*, *le Deuxième Alcibiade*, *les Rivaux*, les *Dialogues sur la Justice*, *sur la Vertu*, les *Epigrammes*, les *Définitions*, le *Testament*, les *Lettres* (sauf la septième, dont Bœck soutient l'authenticité).

Entre ces deux extrêmes se placent divers dialogues d'une plus ou moins grande importance, rejetés, pour des raisons diverses, par l'un ou par l'autre de nos trois critiques. *Le Premier Alcibiade* et *le Théagès* sont les dialogues qui réunissent contre eux le plus d'opposition. Schleiermacher et Ast les rejettent tous deux. Socher les considère comme vraisemblablement authentiques. Ritter, en général plus réservé, les exclut cependant. Cette exclusion est importante pour *le Premier Alcibiade*, auquel les anciens accordaient une si grande valeur, que les meilleurs critiques de l'école d'Alexandrie, Proclus, Olympiodore, Damascius, lui ont consacré des commentaires. De plus, tout en reconnaissant que quelques-unes des formules de *l'Alcibiade* ne sont pas habituelles à Platon, il faut dire que le fond du dialogue, quoi qu'en dise Ritter, est profondément platonicien ; que l'indépendance et la personnalité de l'âme y sont fortement établies ; enfin, que *l'Alcibiade* peut être considéré comme l'introduction du *Phédon*. Les dialogues rejetés à moitié par Schleiermacher, et tout à fait par Ast, sont : *l'Apologie*, *le Criton*, *le grand* et *le petit Hippias*, *l'Ion* et *le Ménexène*. Selon Ast, on ne retrouve pas dans *le Criton* la manière habituelle de Platon, qui est de mêler l'idéal au réel ; comme si la prosopopée des lois, dans *le Criton*, n'avait rien d'idéal, c'est-à-dire de poétique ; comme si d'ailleurs Platon n'avait pas pu varier une fois sa manière, et déconcerter, par la richesse de ses formes, l'étroite admiration de ses critiques ! Schleiermacher suppose, de son côté, que *le Criton* est un entretien réel dont Platon n'a été que rédacteur. N'en peut-on pas dire autant de *l'Eutyphron*, du *Phédon* ?

Passons sur ces différents dialogues, pour arriver à ceux de plus grande importance que Ast a pris seul la responsabilité de rejeter : ce sont *l'Eutyphron*, *l'Euthydème*, *le Ménon* et *les Lois*. Il faut, à vrai dire, un singulier courage d'érudit pour ôter à Platon le charmant dialogue de *l'Euthydème* ; le court, mais excellent dialogue de *l'Eutyphron* ; le *Ménon*, si profondément platonicien, *les Lois*, enfin, qui, malgré leurs imperfections, couronnent admirablement les travaux politiques de Platon. Ast reproche à *l'Eutyphron* de terminer sans que l'auteur ait défini son objet, la sainteté, et de ne contenir aucune grande vérité

spéculative. N'est-ce pas avoir bien mal compris *l'Eutyphron*, n'y avoir pas lu cette conclusion voilée, mais certaine, que la s est absolue, qu'elle est indépendante de la volonté des dieux, et rieure à leurs caprices? *L'Eutyphron* ruine par la base la myth païenne. N'est-ce pas, pour un dialogue si court, une vérité d'un grande conséquence? Quant à la forme négative et ironique de *l phron*, c'est faire preuve d'un sentiment bien peu platonicien q voir un témoignage d'inauthenticité.

Ast rejette *le Ménon* comme *l'Euthydème*. Comment croire, lui, que Platon a pu définir la vertu une opinion droite (ὀρθὴ c'est-à-dire un principe sans raison, une inspiration aveugle, sen à celle des poëtes, des devins et des politiques. Nous lais à Socher le soin de lui répondre : « *Le Ménon*, dit ce critiq rattache aux autres dialogues authentiques de Platon : par le de la préexistence et de l'éternité des âmes, au *Phèdre* et au *P* par la distinction de la science et de l'opinion, au *Théétète*; jugement sur les grands hommes d'Etat d'Athènes, au *Gorgia* tout son contenu enfin, au *Protagoras*. » Il nous reste à citer l'c de Ast sur *les Lois*; elle n'est pas plus sérieuse. Il conteste d le témoignage d'Aristote, qui est formel, puisqu'il consacre un cl entier de *la Politique* à la discussion des *Lois* de Platon. N'est puéril de prétendre qu'Aristote a pu être trompé comme tout le en attribuant à Platon l'ouvrage d'un de ses écoliers? En outre Ast, l'ouvrage n'est pas platonicien. En effet, *les Lois* contredis *République*. *La République* est la politique vraie de Platon. *L* sont une corruption, une extension fausse des principes de *la blique*. Ajoutons que la composition des *Lois* est bien inférieure des autres dialogues de Platon. Voilà les raisons de Ast contre thenticité des *Lois!* Mais quelle étrange critique que celle qui ve Platon ait été absolument à l'abri des imperfections, des défaill des décadences du génie! D'ailleurs, *les Lois*, où la trace de la vie est sensible, contiennent d'admirables morceaux. Nous citerons l sième livre, le cinquième et le dixième. Quant aux contradictior tendues, il est aisé de les lever: *la République* expose les principe Etat parfait; *les Lois* développent les moyens d'appliquer ces cipes et de réaliser cet Etat. Cette différence primitive explique les autres.

La théorie de Socher, plus paradoxale encore que celle de As eu un sens plus scientifique; il ne rejette pas arbitrairement et c au hasard les dialogues de Platon qui ne lui conviennent pas; frappé, comme tous les commentateurs impartiaux, de la difficu concilier la métaphysique du *Parménide* et du *Sophiste*, avec celle *République*, il a tranché le nœud d'une manière hardie, en cont l'unité de main dans ces divers dialogues. Il a donc nié que *le P nide* et *le Sophiste*, auquel il ajoute *le Politique* et *le Critias*, fuss Platon. Quant à l'origine de ces dialogues, l'explication de Soch ingénieuse. On sait qu'après la mort de Socrate, Platon se re Mégare avec Euclide, fondateur de l'école de Mégare. Il eut là d quents rapports avec les mégariques : il subit leur influence, et communiqua la ... doi ... à cette influence récipr

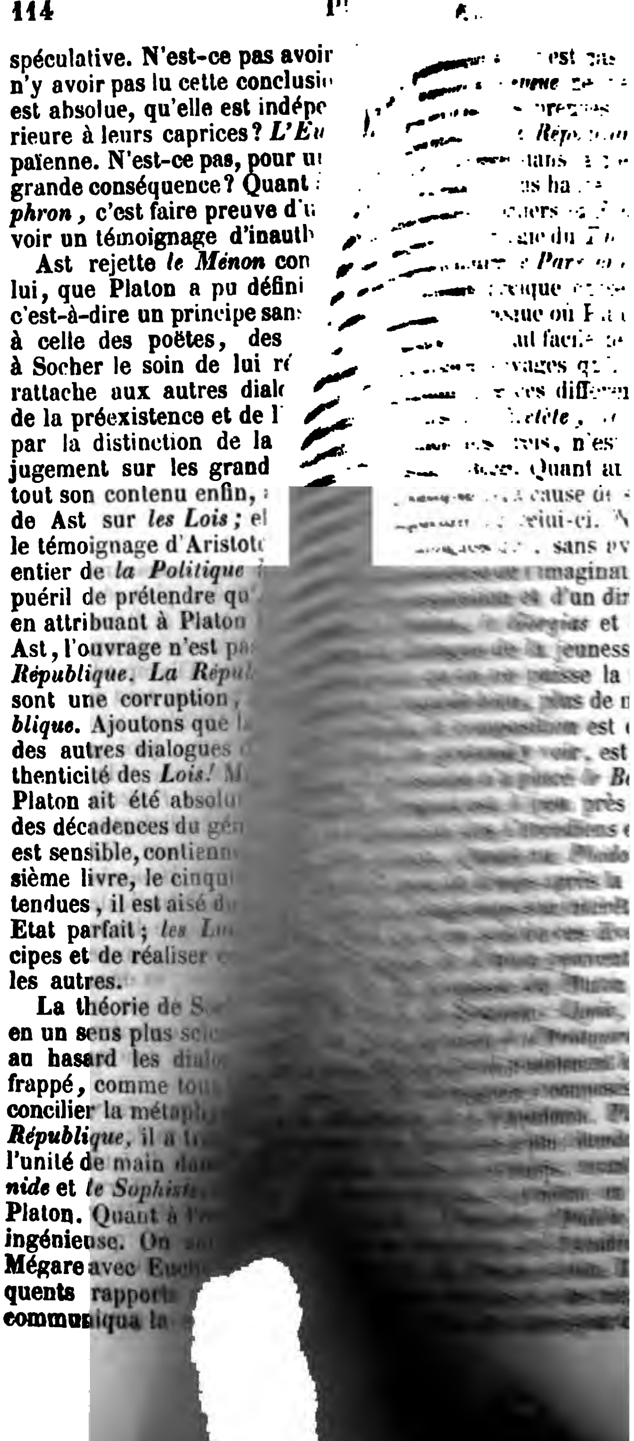
e de Platon, *le Théetète*; du côté des mégariques, *le Sophiste*, *le* que et *le Parménide*. Il faut convenir que si cette opinion de So-vait le moindre fondement, elle serait d'une haute valeur. D'une elle débarrasserait ce que l'on peut appeler l'exégèse platoni-e, de la plus grande difficulté qu'elle rencontre : Platon, en effet, difficile et obscur que dans *le Sophiste* et *le Parménide* ; elle dé-serait, en la limitant, la vraie théorie de Platon. D'autre part, elle, pour ainsi dire, jaillir une école nouvelle, sur laquelle nous n'a-ou nous ne croyons avoir que des renseignements épars, incohé-, et dont nous posséderions tout à coup trois monuments du er ordre. Mais plus les conséquences de cette opinion sont impor-, plus il est nécessaire qu'elle ne repose pas sur le vide. Or, la e de Socher pèche par la base. Toute la question est dans la con-tion des doctrines du *Parménide* et de celles de *la République*. il ne fa[ut] admettre cette contradiction que sous réserve : quand l'obscurité des monuments ne nous permettrait pas d'en aperce-a conciliation, faudrait-il conclure de notre impuissance à une adiction réelle ? Bien plus, cette conciliation est possible, et, sous différence de formes se fait sentir à un lecteur attentif une doc-commune. D'ailleurs, des raisons bien fortes, quoique indirectes, rsent l'hypothèse de Socher. Comment l'école de Mégare qui au-roduit d'aussi grands monuments, a-t-elle pu entièrement dispa-? Comment cette école n'aurait-elle pas laissé de disciples em-s de rapporter à leurs maîtres leurs titres légitimes et de ne pas r augmenter à leurs dépens la gloire d'un génie rival ? Comment me supérieur qui aurait composé *le Parménide* et *le Sophiste* il pas laissé de nom ? Rien ne s'explique dans cette hypothèse : st grandiose, mais elle est vide. En résumé, la faiblesse des ues élevées contre l'authenticité des dialogues de Platon nous fait r que sur cette question, le plus sûr est de s'en rapporter en al à la tradition; que l'autorité des anciens, d'Aristote surtout, être notre règle, et qu'il vaut mieux, sauf les exceptions univer-ent adoptées, faire à Platon la plus grande part possible. Les adictions de certains dialogues n'ont rien qui doive étonner : un riche et actif comme celui de Platon a dû plus d'une fois modi-es idées dans le cours d'une si longue carrière ; la faiblesse et riorité de quelques œuvres ne doit pas étonner d'avantage : car la ction continue n'appartient point à la nature humaine.

seconde question que soulève la critique des écrits de Platon est estion du temps et de l'ordre dans lequel ils ont été composés. Il ifficile d'avancer sur ces deux points autre chose que des conjec-. Il faut prendre d'abord pour points d'appui les différentes épo-de la vie de Platon. On peut aisément en discerner trois : la pre-; s'étend jusqu'à la mort de Socrate (399) ; la seconde jusqu'à la tion de l'Académie (vers 380) ; la troisième jusqu'à sa mort. Pour d'abord quelques points d'une manière précise, nous considérons ne authentique la double tradition qui place la composition du avant la mort de Socrate, et celle des *Lois* tout à la fin de la vie de n. C'est donc à peu près entre ces deux termes qu'a lieu le déve-ment des écrits platoniciens. Il est facile, en outre, de déterminer

spéculative. N'est-ce pas avoir
n'y avoir pas lu cette conclusi
est absolue, qu'elle est indépe
rieure à leurs caprices? *L'Eu*
païenne. N'est-ce pas, pour u
grande conséquence? Quant
phron, c'est faire preuve d'u
voir un témoignage d'inauth

Ast rejette *le Ménon* con
lui, que Platon a pu défini
c'est-à-dire un principe san
à celle des poëtes, des
à Socher le soin de lui ré
rattache aux autres dial
de la préexistence et de l
par la distinction de la
jugement sur les grand
tout son contenu enfin,
de Ast sur *les Lois*; e
le témoignage d'Aristot
entier de *la Politique*
puéril de prétendre qu
en attribuant à Platon
Ast, l'ouvrage n'est pa
République. La Répu
sont une corruption,
blique. Ajoutons que
des autres dialogues
thenticité des *Lois!*
Platon ait été absolu
des décadences du gén
est sensible, contienn
sième livre, le cinqu
tendues, il est aisé d
Etat parfait; *les Lo*
cipes et de réaliser
les autres.

La théorie de S
en un sens plus sc
au hasard les dial
frappé, comme tou
concilier la métaph
République, il a t
l'unité de main da
nide et *le Sophiste*
Platon. Quant à l'
ingénieuse. On
Mégare avec Euc
quents rapport
communiqua la



… de la raison. Tel est le progrès qui s'opère en …hèdre et *le Banquet* jusqu'à *la République* et au … chronologique, composé seulement de vraisemb…tures, est, à peu de chose près, celui qu'a déve…per dans son admirable introduction aux écrits de …

…er plus longtemps à ces problèmes intéressants, …critique, résumons à présent les dogmes principaux de Platon. Platon a répandu ses idées et ses principes …, sans les coordonner, les enchaîner, les expliquer …. Nous devons faire, à sa place, ce difficile travail. …reproduire Platon tout entier. Les génies didactiques, …et Descartes, peuvent se résumer, et s'éclaircissent en … Mais un génie libre, plein d'abandon et de poésie, chez …pute à la science, ne peut être vraiment senti que dans …ils, dans la naïveté même de son inspiration.

… point, d'où dépend l'intelligence de tout le système de … problème souvent controversé de sa méthode. Le carac…de cette méthode est d'être infiniment variée, et à la fois …nt simple. Elle réunit tous les procédés dont se sert habi…l'esprit humain dans ses diverses investigations. On re… Platon le procédé propre de Socrate : l'ironie. Il se sert … l'induction (…). La définition est l'objet de presque …alogues ; mais il y ajoute une méthode de division dont il …gles dans *le Phèdre*, *le Sophiste*, *le Politique*. Il emploie la …tion, la déduction. Il aime les exemples et les comparai… adresse même à l'inspiration et à l'enthousiasme. Enfin, il …oyer tour à tour, ou unir, selon le besoin, toutes les forces, … mouvements, tous les artifices de l'intelligence.

…dant, cette méthode, si variée dans ses procédés, est simple …n essence. L'analyse des facultés intellectuelles nous donnera le …le cette unité.

…, selon Platon, quatre degrés de connaissances : la conjecture …, la foi (πίστις), qui se réunissent sous le nom commun d'opinion … le raisonnement (διάνοια), la raison (νόησις), qui forment la science …). L'opinion s'oppose à la science : l'une n'a pas de principes, l'au…erche les principes ; l'une, même lorsqu'elle est vraie, ne rend pas …d'elle-même ; l'autre porte partout avec elle l'évidence ; l'une est …et incertaine comme le phénomène, son objet ; l'autre est fixe et … comme l'être. La distinction des deux degrés de l'opinion est …ortante et à peine marquée ; la distinction des deux degrés …cience est capitale : l'un, le raisonnement, déduit les consé… des principes ; l'autre, la raison aperçoit les principes eux-… Le mouvement par lequel l'esprit s'élève de l'opinion à la …est ce que Platon appelle réminiscence, ou ἀνάμνησις : en effet, …ut spontanément à la vue des vestiges de vérité, de beauté, …, d'unité, d'être, qui se rencontrent dans les objets de l'opi… nous soient connus primitivement, et … maître. De là vient que pour Platon …ς ; ce qui signifie simplement, à

ce que nous croyons, que la science est essentiellement intuitive, et qu'elle réside tout entière dans la raison elle-même.

Quoique la réminiscence soit un acte parfaitement simple, elle n'a pas lieu cependant sans degrés et sans transition. D'abord elle est entravée par les impressions des sens, les besoins du corps et toutes les fausses opinions dont l'éducation et les mauvaises doctrines obscurcissent les esprits. En outre, le monde intelligible ne peut pas être aperçu tout entier d'un seul regard; il a ses degrés que l'intelligence doit traverser successivement; et elle ne le peut pas si sa vue, naturellement saine, n'est pas détournée peu à peu des fausses lueurs qui la corrompent, et insensiblement familiarisée avec son véritable objet par un ensemble de procédés qui constitue la dialectique platonicienne.

La dialectique de Platon, fille de la méthode de Socrate, écarte d'abord de l'esprit de l'homme, par la réfutation, les vaines impressions et les opinions fausses; elle en dévoile les contradictions, et, en les opposant à elles-mêmes, elle conduit l'intelligence, ainsi dépouillée de ses opinions les plus chères, au doute d'abord, et de là à la conviction et à l'aveu de son ignorance. Mais cette ignorance est le vrai commencement de la science. C'est pour produire dans l'esprit cette science vraie que Platon se sert de certains artifices qui l'on a confondus avec sa méthode même, et qui n'en sont que les moyens : le mythe (μῦθος), l'exemple (παράδειγμα), initiations nécessaires des intelligences novices; la définition (ὅρος), qui découvre en chaque objet de la pensée l'élément essentiel, universel, intelligible; la division (διαίρεσις), qui sépare les idées les unes des autres, d'après leurs différences intrinsèques; la généralisation et la classification, qui les rapprochent, les groupent, en développent l'ordre et la hiérarchie; l'hypothèse (ὑπόθεσις), qui pose les principes; la déduction, qui explique les conséquences. Toutes ces opérations dialectiques ont pour but d'aider l'âme à apercevoir le vrai en lui-même, et non plus dans de simples apparences et d'insuffisants reflets; et sous ces procédés logiques se cache la vive intuition de l'être absolu. Les abstractions de la dialectique sont des degrés qui servent à l'âme de points d'appui pour s'élever jusqu'aux essences réelles et au principe effectif et vivant de toutes les essences (*République*, liv. VI et VII).

Voilà la méthode de Platon : suivons-en les applications et les résultats.

Au temps de Platon, toutes les doctrines philosophiques se résumaient dans deux grands systèmes : celui d'Héraclite et celui de Parménide. Ces deux écoles étaient arrivées, sur la question de la nature de l'être, à des conclusions diamétralement contraires. Héraclite réduisait la nature au mouvement et au phénomène; Parménide, au repos absolu et à l'être absolument simple : l'un niait la permanence et l'unité dans les choses; l'autre niait la possibilité même de la pluralité et du changement. Platon se déclara contre l'une et l'autre de ces doctrines, et fit voir qu'il était impossible de séparer ces différents principes. Contre Héraclite, il établit dans *le Théétète* que le mouvement absolu et indéfini implique contradiction; que s'il n'y a rien de fixe, il n'y a rien de mobile; que le mouvement, dans ce système, se dévore en quelque sorte lui-même, et que le phénomène se disperse dans le néant. Contre Parménide,

lit, au contraire, dans *le Sophiste*, que l'être, conçu dans son abstraction, n'est pas plus l'être que son contraire; que, dépouillé de détermination, il échappe comme le non-être lui-même à la et au langage; que cette magnifique entité n'est encore que le Le non-être, c'est-à-dire la différence, la pluralité et le mou- sont les conditions nécessaires de l'existence véritable : il faut mettre en même temps que l'un, le simple, l'absolu : c'est dans iliation de ces deux termes qu'est le secret du problème des

i, dans le système de Platon se réunissent et s'accordent les rincipes jusqu'alors rivaux de l'un et du multiple. Voyez *le Phi-*Toutes choses sont composées de deux éléments, le *fini* et l'in- aton définit l'infini (ἄπειρον), ce qui est susceptible de plus ou de ce qui n'a par soi-même ni unité, ni fixité, ni détermination : *devenir* d'Héraclite. Le fini (πέρας) est, au contraire, un, déter- et porte partout avec lui ces caractères. Ces deux principes ne s des suppositions arbitraires. Ils correspondent aux deux degrés onnaissance, l'opinion et la science. L'objet de l'opinion, c'est ; l'objet de la science, le fini : c'est la réminiscence qui nous ser de l'opinion à la science, et de l'infini au fini.

est le premier objet de la connaissance, le point de départ de la que? c'est le phénomène. Mais dans tous les phénomènes, nous vu, il y a quelque chose d'un et d'identique qui donne aux phé- es une forme stable : par exemple, nous ne pouvons apercevoir itude des choses belles sans concevoir qu'elles sont toutes belles présence d'une seule et même chose, la beauté; de même pour ses égales ou pour les choses bonnes, qui nous révèlent l'exi- de l'égalité et de la bonté. En général, toute multitude, revêtue aractère commun, et appelée d'un même nom, ne doit cette naute de nom et de caractère qu'à la vertu d'un principe uni- i réside en elle, lui communique l'unité, la spécifie et la sépare e autre multitude revêtue d'un autre caractère et appelée d'un iom. Voyez *le Phédon*, *la République*, liv. VI. Ce principe un nctif est ce que Platon appelle idée (εἶδος, ἰδέα). L'idée n'est chose que l'essence, et, comme disait Aristote, la forme des c'est le type parfait d'après lequel se règle, se modèle et s'har- un certain groupe de phénomènes. D'où il suit que les idées ietiennes ne sont nulement de simples conceptions de l'esprit, elles soient les vrais principes de la science et de l'intelligence; les essences mêmes des choses, ce qu'il y a de réel, d'éternel, rsel dans les choses. Or, par cela même qu'elles sont éter- t absolues, elles ne peuvent résider dans les choses que par une *pation* difficile à comprendre, mais sans s'y absorber tout en- Elles sont séparées des choses et existent en soi, unies par de s rapports, coordonnées selon leurs degrés de perfection; elles t un monde à part, le monde des intelligibles, qui est au monde e ce que la raison est à l'opinion. Mais le monde des idées n'est omme on l'a cru quelquefois, une réunion de substances dif- s et individuelles : c'est là une interprétation peu profonde du e de Platon. Au fond, les idées ne se distinguent pas les unes

des autres par leur substance : leur substance commu donne à toutes leur essence, c'est l'idée du bien. Or, l'idée du bien dans le système de Platon? C'est Dieu effet, à Dieu seul peuvent convenir les attributs de l'idée est au sommet des intelligibles, elle ne repose que su (ἀνυπόθετον, ἱκανόν), elle est le principe de la vérité et de du bien, le soleil intelligible, n'est autre chose que l'êtr il est parlé dans *le Sophiste*, auquel il est impossible, di refuser la vie, le mouvement, l'auguste et sainte intelli du bien étant Dieu même, les autres idées qui se rattach comme à une substance commune, sont les déterminati stence divine, les choses qui font de Dieu un véritable qu'il est avec elles (Voyez *le Phèdre*). Quant à la questio par les alexandrins, de quelles choses il y a ou il n'y a point ne pouvons la discuter ici. Bornons-nous à dire que c'est s une fausse extension de la doctrine platonicienne que l'on des idées de ce qui n'est pas effectif et ne participe pas côté à la perfection. Nous rejetons, par conséquent, les id tions, des choses artificielles, des choses mauvaises, etc n'irons pas jusqu'à dire que Platon n'a pas souvent cons des idées réelles les choses abstraites et générales, qui yeux que de pures conceptions, par exemple la vitesse, santé, ou encore l'homme en soi, le bœuf en soi, le lit e là les excès de sa doctrine : il n'a pas déterminé d'une samment précise la limite où il fallait s'arrêter.

L'esprit humain, après s'être élevé par la dialectique jusqu'à Dieu, doit redescendre de Dieu à la nature. C'e partie de la philosophie des anciens, la physique. Nous que Platon compose la nature de deux principes, le fini d'autres termes, l'idée et la matière (ὕλη). Platon est loin matière des notions précises : tantôt il la considère comm indéterminée qui prend successivement toutes les f comme une sorte de vide ou d'espace (χώρα) où a lieu des choses. Dans *le Philèbe*, il l'appelle le plus ou le m dyade du grand et du petit (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν) dont Aristote; enfin, dans *le Sophiste*, il lui donne le nom de μὴ ὄν, et paraît se le représenter comme la limite, la choses. On peut enfin supposer que Platon, sans être j une théorie très-déterminée sur la nature de la matière à n'y voir qu'un principe négatif et logique plus qu'une tive. Cependant, on ne peut nier qu'il n'accordât quelqu stence à la matière. Elle agissait, selon lui, d'accord av organisateur pour la formation du monde : elle était en la mère; Dieu, le père; et le monde, le fils (τέκος) : c'est tonicienne. Platon disait encore que toutes choses résult opération de l'intelligence et de la nécessité; attribuant la matière, l'intelligence à la cause première et divine. Platon est un dualisme moins caractérisé que celui d'A c'est un dualisme. Dieu n'est pas le créateur du mond formateur, l'organisateur; c'est lui qui y met le germe

ué de vie. Quelle cause a determiné Dieu à transformer
a créer le monde que nous habitons? C'est sa bonté : car
en, et agit toujours d'après le principe du mieux (Voyez
l a toujours présente à ses yeux l idée du bien, qui est lui-
me ses œuvres sur un modèle absolu, éternel, inimitable
e une perfection, le monde intelligible, le monde des idées.
pas suivre dans tous ses développements la physique de Pla-
re inspirée du principe des causes finales. Disons quelques
x points importants : la théorie des dieux, la théorie de
ru voir dans le récit du *Timée* la preuve du polythéisme
itre que cette opinion est contraire à l'esprit général du
laton, il est aisé de voir, par le passage du *Timée*, que
s dieux n y est admise que par complaisance pour les
al... Au fond, les dieux de Platon sont des causes in-
e tre Dieu et le monde, qui participent plus que tout
a nature divine, et qui, obéissant aux ordres de Dieu,
n ses desseins les œuvres inférieures de la création, aux-
apostle ne lui permet pas de mettre la main sans déroger.
e, elle est une des œuvres créées immédiatement par
s, on peut le dire, la première de ses œuvres, parce
plus parfaite. Dieu la composa de deux éléments, le
tre, le *même* étant quelque chose de divin, et l *autre*
la nature divisible et corporelle, et mélangea ces deux
n des combinaisons arithmétiques, dont le mystère em-
école pythagoricienne n'intéresse que médiocrement la
tre temps. Le propre de l âme est de porter avec elle la
vement. C'est elle qui meut tous les animaux mortels,
homme, c'est-à-dire l'espèce la plus excellente de toutes
nt sur la terre, participe aux choses divines par la rai-
justice.
iame est unie à un corps, soit qu'elle y ait été originai-
par le Créateur, soit qu'elle y soit tombée accidentelle-
le expie, par son commerce avec une substance terrestre
les fautes d'une première naissance. Quoi qu'il en soit,
ntiellement distincte du corps : le corps participe à ce qui
t multiple, l'âme à ce qui est éternel. Les objets naturels
t les essences éternelles, les idées; lorsqu'elle obéit au
e trouble, et n'aperçoit plus rien distinctement; mais
nchisse des liens du corps, elle retrouve la pureté et la
nature, elle se repose dans la contemplation de ce qui est
noignant par là qu'elle est de même nature. Non-seule-
st autre que le corps, mais elle lui commande; et comme
l'âme même, on peut définir l'homme ce qui se sert du
[illegible]. Ainsi l âme n'est pas l'harmonie du corps;
le ton, loin de le recevoir. Elle est, par conséquent, es-
simple, différente du corps, supérieure au corps, et

Platon semble admettre une division dans l'âme; car il
s *le Timée* l'âme divine, dont il place le siége dans la té-
au, et l'âme mortelle qui réside dans le tronc; et il sub-

divise, en outre, cette seconde âme en deux nouvelles parties, dont l'une, siége des passions et des affections, réside dans la poitrine, l'autre, siége des appétits grossiers, dans le ventre, au-dessous du diaphragme. Il admet donc en apparence trois âmes, comme le firent plus tard quelques scolastiques. Mais il faut remarquer que *le Timée* a un caractère poétique et mythique très-manifeste et avoué de Platon lui-même; et Platon, dans le quatrième livre de *la République*, ramène cette opinion à des termes plus philosophiques. Il n'admet là qu'une âme, mais douée de puissances diverses, l'intelligence ou la raison (νοῦς), le cœur ou le courage (θυμός), le désir ou l'appétit (ἐπιθυμητικόν). La raison se distingue de l'appétit, en s'opposant à lui : quand il dit oui, elle dit non. A la raison seule appartient le droit de défendre et de commander, elle a seule la souveraineté : l'appétit, au contraire, n'est qu'une force aveugle qui peut entraîner, mais qui n'a aucun titre pour ordonner. Quant au courage, il ne se distingue pas moins de l'appétit que de la raison. Dans le conflit de ces deux forces, le courage prend parti pour la raison, mais sans se confondre avec elle, puisqu'il se rencontre même chez les enfants, où la raison n'est pas encore née, et, enfin, la raison commande au courage comme à l'appétit. Telle est la théorie des facultés de l'âme de Platon.

Un mot encore sur un élément de l'âme humaine, à laquelle Platon attache une grande importance, l'amour (ἔρως). L'amour est représenté par Platon, dans *le Phèdre*, comme un délire; mais le délire n'est pas en soi quelque chose de mauvais : le délire, c'est l'enthousiasme, et l'enthousiasme est une inspiration des dieux. Ainsi le don de prophétie est un délire, mais un délire divin. Il en est de même de l'amour. Quelle est la place de l'amour dans l'âme humaine, et à laquelle des trois fonctions de l'âme doit-on le rapporter? Platon distingue deux espèces d'amour : l'un grossier et terrestre, qui n'aspire qu'à la jouissance sensible; cette partie inférieure de l'amour se rattache évidemment à l'appétit; l'autre, noble et généreux, a pour objet la beauté, non la beauté corporelle, mais la beauté morale, intellectuelle, divine. Cet amour, compagnon inséparable de la raison, et que Platon compare à un généreux coursier dont la raison est le guide, s'éveille en nous quand le monde sensible nous révèle quelques vestiges de la beauté dont l'âme a soif par l'essence divine de sa nature; c'est par la réminiscence que s'opère ce réveil de l'amour, comme de la raison; et c'est en traversant les différents degrés de la beauté, depuis la beauté sensible et corporelle jusqu'à la beauté en soi, que l'amour accomplit sa marche, imitant, ou plutôt préparant le mouvement de la raison elle-même, qui s'élève aussi, comme nous l'avons vu, du monde sensible au monde intelligible, par l'intermédiaire des idées. Tel est le rôle de l'amour et de l'enthousiasme dans la psychologie et la métaphysique de Platon.

La psychologie nous conduit naturellement à la morale.

Platon établit dans *le Philèbe*, par de longues et savantes analyses, la différence du plaisir et du bien. Mais le bien n'a pas pour lui un caractère exclusivement moral. Il amène souvent l'idée du bien à celle du bonheur. Sans doute l'élément moral prédomine dans le bien, selon Platon ; mais il n'y est pas seul, l'utile, l'avantageux s'y joint presque

partout ; c'est, du reste, un trait commun à toute la philosophie ancienne. Le souverain bien comprend toujours les deux éléments du bien moral et du bonheur. Quelquefois même Platon, dans *le Protagoras* par exemple, paraît confondre le bien avec l'agréable. Mais ce n'est pas là évidemment son opinion vraie : il faut lire dans *le Gorgias*, dans *le Philèbe*, la polémique profonde qu'il institue contre la sophistique réduction du bien au plaisir. Cependant, sans confondre le bien avec le plaisir, Platon considère le plaisir comme un élément nécessaire du bien. Les deux éléments du bien sont le plaisir et l'intelligence; mais la part la meilleure est à l'intelligence et à la sagesse : c'est l'intelligence qui donne au mélange son caractère de bonté; car c'est elle qui y apporte la mesure et la règle. D'ailleurs toute espèce de plaisir ne doit pas entrer dans le mélange auquel Platon donne le nom de bien; car il y a des plaisirs mélangés et des plaisirs purs. Les plaisirs purs ne sont pas les plaisirs les plus vifs et les plus forts, mais ceux auxquels ne se mêle aucune douleur, en un mot, les plaisirs simples, tels que la vue de belles lignes, de belles figures, l'audition de beaux sons, surtout les plaisirs qui s'attachent à la culture des sciences; du reste, l'idée du bien, telle qu'elle est développée dans *le Philèbe*, n'est que l'idée d'un bien relatif, mais non pas du bien en soi, type et principe de tous les biens. La question posée dans *le Philèbe* est celle de la vie la plus estimable et la plus avantageuse pour l'homme; c'est en celle-là que le mélange du plaisir est nécessaire. Car, pour la vie divine, Socrate répète plusieurs fois que c'est autre chose. Il est, d'ailleurs, de toute évidence que cette espèce de bien où Platon fait entrer les sciences inférieures et même les arts mécaniques, n'est qu'un bien relatif, le bien de l'homme. Le véritable bien, celui dont la justice tient son essence, celui vers lequel nous devons toujours tourner nos regards pour nous conduire avec honnêteté, dans la vie publique comme dans la vie privée, c'est l'idée du bien, qui est au sommet du monde moral, comme du monde intellectuel (*République*, liv. VI, VII).

C'est à ce bien absolu, éternel, d'une beauté immuable, que la justice se rattache. La justice n'est pas, comme le prétendent les sophistes, une opinion qui varie au hasard avec les temps et les lieux. Elle n'est pas, non plus, le droit du plus fort, ni le pouvoir de se livrer à toutes les passions, et l'art de les satisfaire, comme le disent Calliclès dans *le Gorgias*, et Thrasymaque dans *la République*. Il est vrai qu'il y a une différence entre la justice selon la loi et la justice selon la nature; mais la justice selon la nature n'est pas la vraie justice : car elle confond la moralité avec la force, et le bien avec la jouissance; elle autorise et consacre l'inégalité et l'oppression. La vraie justice n'a pas été créée, instituée par les lois humaines; c'est elle, au contraire, qui est le principe des lois humaines et qui se révèle par elles. La vraie justice ne fait pas de l'homme le centre de toutes choses; elle le subordonne, au contraire, comme la partie au tout. Aussi Platon fait-il consister le bonheur dans le rapport de l'âme avec la justice et avec l'ordre. De là ce principe admirable du *Gorgias*, qu'il est plus beau, qu'il est meilleur et même plus avantageux de souffrir une injustice que de la commettre. L'injustice est le mal de l'âme, comme la justice

est son bien; mais l'injustice n'est pas un mal sans remède : le remède est le châtiment. Le châtiment rétablit l'homme dans son état primitif et naturel, c'est-à-dire dans l'ordre. Le châtiment est donc un bien, et l'impuissance un mal; et si l'injustice est déjà un grand mal, l'injustice impunie est le plus grand des maux.

Mais la justice, quoique la plus excellente des vertus, n'est pas la vertu elle-même. Qu'est-ce que la vertu selon Platon, et quelles sont ses différentes parties? Pour Socrate, son maître, la vertu est identique à la science, le vice à l'ignorance. En effet, la différence de la vertu et du vice ne vient pas de ce que les uns veulent le bien, les autres le mal : car nul homme ne recherche volontairement et sciemment ce qui lui est nuisible; mais l'homme recherche le mal parce qu'il le prend pour le bien, et ainsi sa faute vient de son ignorance. Il est vrai que Platon paraît combattre lui-même sa théorie dans *le Protagoras* et *le Ménon*, en déclarant que la vertu ne peut pas être enseignée, et en la définissant une opinion droite; mais il faut observer que dans *le Ménon*, Platon parle de la vertu telle qu'elle est dans la plupart des hommes, vertu sans principe et toute d'instinct, mais qui n'est pas moins sûre, parce qu'elle est une sorte d'inspiration des dieux : une telle vertu n'a pas besoin d'enseignement, elle ne comporte pas l'enseignement. Mais Platon distingue la vertu vraie (ἀληθινὴ ἀρετή) et l'ombre de la vertu (σκιὰ ἀρετῆς). La vraie vertu repose sur l'intention claire du bien; elle est donc la science du bien, et elle peut être enseignée comme la science même. Mais ce n'est pas une science impuissante et inactive : elle est une énergie, une force; elle commande et détermine l'exécution.

Platon reconnaît quatre parties principales ou quatre principaux aspects de la vertu, qui est une en elle-même. Ces quatre vertus, que l'on a appelées plus tard vertus cardinales, sont la prudence, le courage, la tempérance et la justice. Quant au principe de cette division, il est dans la psychologie de Platon. On se rappelle que Platon distinguait trois facultés de l'âme : la raison, le cœur, l'appétit. Chacune de ces facultés a sa vertu propre, déterminée par sa fonction. La fonction de la raison est d'apercevoir le vrai, et de commander aux autres facultés : sa vertu est la prudence (σοφία). La fonction du cœur est d'exécuter les ordres de la raison, de renverser les obstacles, de lutter contre les passions qui ont leur source dans le corps; sa vertu est le courage (ἀνδρεία) subordonné à la prudence. Enfin, la troisième faculté, l'appétit, est le lien par lequel l'âme tient au corps; c'est un compagnon nécessaire auquel il faut faire sa part, mais en le réglant sans cesse, une bête féroce qu'il faut nourrir sans la déchaîner; l'appétit est, par sa nature, soumis à la raison et au cœur : la seule vertu dont il soit susceptible est d'être respectueusement docile aux prescriptions de la raison : c'est la tempérance (σωφροσύνη). Quant à la justice (δικαιοσύνη), elle ne correspond pas à une faculté spéciale; mais elle est l'ordre et l'harmonie des trois autres vertus; elle exprime leur rapport et leur proportion; elle est, entre toutes, la vertu cardinale, qui résume et enveloppe toutes les autres dans son unité, comme l'unité de l'âme contient et rassemble dans leur diversité et dans leurs rapports les trois forces constitutives qui la manifestent. La justice

est donc la vertu fondamentale de l'âme. Elle tient d'une part à l'âme, dont elle est, à proprement parler, la vraie vie, et de l'autre à l'idée du bein, dont elle est la manifestation dans l'homme : elle est donc le rapport de l'âme à l'idée du bien.

La justice a deux formes : elle est individuelle ou sociale, privée ou publique. Cela nous conduit à la politique de Platon.

Il y a deux politiques dans Platon : l'une, idéale, absolue; l'autre, plus conciliante et plus pratique : la politique de *la République* et la politique des *Lois*. La seconde n'est d'ailleurs qu'une transformation de la première, et repose sur les mêmes principes. Selon Platon, la cité a son origine dans le besoin réciproque que les hommes ont les uns des autres, et les deux premières classes de la cité sont les laboureurs et les artisans; à ces deux classes il en faut ajouter deux autres, les guerriers qui défendent l'Etat, les magistrats qui le gouvernent. Les deux classes inférieures ont pour fonction de travailler et d'obéir. Il ne paraît pas qu'elles méritent l'attention spéciale du législateur : car Platon ne s'occupe, à proprement parler, que des guerriers et des magistrats. Le rôle des guerriers est de combattre l'ennemi au dehors, et d'étouffer la sédition au dedans. Pour être dignes de ce rôle, il leur faut un grand courage; mais ce courage doit être accompagné de douceur, pour qu'ils ne soient pas tentés de tourner contre eux-mêmes et contre leurs concitoyens les armes destinées aux seuls ennemis. Ce mélange nécessaire de qualités contraires, la douceur et la force, ne peut être obtenu que par une éducation qui combine avec art les deux parties essentielles de l'éducation des anciens, la musique et la gymnastique. Quant aux magistrats, leur éducation doit être surtout philosophique. En effet, c'est seulement lorsque les chefs de l'Etat se feront philosophes, ou lorsque les philosophes prendront le gouvernement des Etats, que les peuples verront approcher la fin des maux qui les désolent : car le philosophe connaît l'idée du bien et la justice; et, s'il est vraiment philosophe, et non en apparence, il ne se contentera pas de les connaître, il les pratiquera. Ainsi se forment les magistrats. Tels sont les éléments de la cité de Platon. Cette cité, ainsi constituée, renferme toutes les vertus fondamentales que nous avons reconnues dans l'individu : la prudence, qui est l'attribut du magistrat; le courage, qui est l'attribut des guerriers; la tempérance, qui consiste dans la subordination des classes qui doivent obéir à celles qui doivent commander; enfin, la justice, ou le soin exact de chaque classe à remplir la fonction qui lui est propre, et leur coopération harmonieuse à un but unique. L'unité, telle est la loi dernière des Etats, son bien véritable. Mais l'unité rencontre deux obstacles insurmontables : la propriété et la famille; la propriété, d'où naissent les procès, les jalousies, la guerre des riches et des pauvres; la famille, principe d'un incorrigible égoïsme. Pour réaliser l'unité, il faut abolir ces deux principes de division et d'hostilité. Il faut que tout soit commun : les biens, les femmes, les enfants. Telle est la théorie politique de la république. La base de la cité, ce sont les castes; l'objet de la cité, c'est l'unité; la seule unité de l'Etat, c'est la communauté. La communauté, si contraire aux mœurs, aux habitudes, aux préjugés actuels des hommes, ne se réalisera que si le gouvernement est

mis entre les mains des philosophes, et si la jeunesse est é
dans les principes de la vraie philosophie. Dans le traité des L
Platon fait subir à son système politique de graves altérations.
principales sont l'établissement des lois civiles et pénales, la re
naissance de la propriété et de la famille, la division de l'Etat
plus en castes, mais en classes déterminées par le cens, les magi
tures confiées à l'élection populaire. Mais chacune de ces concess
capitales est, autant que possible, corrigée par des restrictions.
propriété n'appartient pas à l'individu, mais à l'Etat : elle est in
nable; elle ne peut s'accroître que jusqu'à une certaine limite;
mauvais effets des mariages sont atténués par l'institution qui défe
la femme d'apporter une dot dans le ménage. Le caractère démo
tique de la nouvelle cité a son contre-poids dans la loi qui forc
classes supérieures d'assister au scrutin et laisse les classes inféri
libres de s'en abstenir. Enfin Platon, fidèle à l'esprit de la républi
place au sommet de ce gouvernement un conseil qu'il appelle co
divin, composé de philosophes, et à qui appartient la décision supr
des affaires de l'Etat. Il faut remarquer, parmi les grandes vues
les *Lois* abondent, l'idée de faire précéder les lois d'un exposé de m
l'établissement d'une sorte de jury, l'institution des *sophronistère*
pénitentiaires, pour employer une expression toute moderne, d
tinés à corriger les coupables non moins qu'à les punir. Au fond, l'
prit du dialogue des *Lois* est toujours le même que celui de *la Ré
blique*. C'est avec regret qu'il renonce à son idéal, et il essaye touj
et partout, même quand il paraît l'abandonner, de le ressaisir
quelque endroit. Son but est toujours de réaliser par des instituti
politiques le beau moral, la vertu; ses moyens sont d'enlever à l'i
dividu tout ce dont il peut supporter la privation; son gouvernem
est celui des plus sages et des meilleurs, des philosophes : en un m
l'aristocratie. En résumé, la politique de Platon est une critique de
politique athénienne. De là, sa prédilection pour les constitutions
Crète et de Lacédémone; de là, son infidélité trop fréquente à l'es
de la Grèce et de l'Occident. Les excès de la démagogie le portèr
aux excès opposés : aux dangers d'une fausse égalité et d'une libe
effrénée, à la mobilité de la multitude, à l'instabilité des lois, il ne
de remède que dans la soumission de tous les citoyens au joug d'
communauté impossible.

L'esthétique de Platon, dont nous dirons quelques mots en ter
nant, est, ainsi que sa politique, dominée tout entière par des id
morales : ainsi, il n'admet pas que l'éloquence ou la poésie ne c
chent qu'à plaire. Dans *le Gorgias*, il établit que l'éloquence doit a
un but moral et ne se faire entendre que pour défendre la justice. D
l'Ion et dans *la République*, il ridiculise et flétrit la poésie qui ch
au hasard le bien et le mal, la vertu et le vice, qui excite les passi
efféminé l'âme et répand de fausses notions sur la Divinité. C'est c
poésie qu'il exclut de la république. Mais il ne faut pas conclure d
qu'il renonce à l'éloquence et à la poésie; lui-même s'est efforc
nous donner des modèles de ce qu'il appelle la vraie éloquence, d
le Ménexène et dans *le Phèdre*. Qui pourrait dire que l'auteur du *B
quet* méprise la poésie?] de là, le poëte lui paraît un

inspiré. L'enthousiasme poétique, comme l'amour, est un délire envoyé par les dieux; il est vrai et bon quand il est inspiré par le vrai et par le bon. Il faut qu'il se détourne des impressions légères et fugitives, pour se laisser guider par l'éternelle vérité, l'immuable modèle du beau, le beau idéal; en un mot, ce beau primitif et incorruptible, dont il est dit dans *le Banquet* : « Ce qui seul peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle. » Ainsi les idées de Platon sur l'art se rattachent au centre commun de sa doctrine. Esthétique, politique, morale, psychologie, physique, dialectique enfin, tout s'explique par le système des idées, tout se réunit ou se coordonne autour de l'idée du bien ou de ses émanations immédiates. Puisse cette esquisse rapide avoir mis en lumière cette unité profonde du platonisme et son harmonieux développement !

Éditions de Platon : *Omnia Platonis Opera*, in-f°, Venise, 1513 : cette édition, la première et le fondement de toutes les autres, a été publiée par Musuro de Crète, sur les plus anciens manuscrits. — *Platonis omnia Opera cum commentariis Procli in Timæum et Politica*, in-f°, Bâle, 1534. — *Platonis Opera quæ extant omnia, ex nova Joan. Serrani interpretatione, perpetuis ejusdem notis illustrata*, 3 vol. in-f°, Paris, H. Estienne, 1578 : cette édition est devenue l'édition vulgaire; c'est celle à laquelle toutes les éditions plus récentes se rapportent. — *Platonis Dialogi, græce et latine, ex recensione Imm. Beckeri*, 3 t. en 8 vol. in-8°, Berlin, 1816-18. — *Platonis Opera, omnia recensuit et commentariis instruxit Stallbaum*, 12 vol. in-8°, Leipzig, 1827 et années suiv. — *Platonis Opera, græce, recensuit et adnotatione critica instruxit Schneider*, in-8°, ib., 1830-33.

Traductions de Platon : *Platonis Opera, latine, interprete Marsilio Ficino*, in-f°, Florence, 1483, et Venise, 1491. — *Platons Werke, aus dem Griechischen übersetzt, von F. Schleiermacher*, 6 vol. in-8°, Berlin, 1804-10. — Le même, 6 vol. in-8°, 1817-28, avec des notes et des introductions remarquables. — Les *Œuvres de Platon*, traduites en français par A. Dacier, 2 vol. in-12, Paris, 1699-1701 : ce n'est qu'un choix de dix dialogues. — Les *Dialogues de Platon*, traduits du grec en français par l'abbé Grou, 2 vol. in-12, Amst., 1770 : cette traduction ne contient que huit dialogues. — Les *Œuvres complètes de Platon*, traduites par V. Cousin, avec des notes et des arguments, 13 vol. in-8°, Paris, 1822-40. — *The Works of Plato*, translated from the greek; nine of the *Dialogues* by the late Floyer Sydenham, and the remainder by Thomas Taylor, 5 vol. gr. in-4°, Londres, 1804. — *Di tutte l'Opere di Platone*, tradotte in lingua volgare da Dardi Bembo, 5 vol. pet. in-12, Venise, 1601-07.

Ouvrages servant à expliquer le texte de Platon : *Scholia in Platonem ex codd. mss. primum collegit David Ruhnkenius*, in-8°, Leyde, 1800. — Thomas Mitchell, *Index græcitatis Platonicæ*, in-8°, Oxford, 1832. — Astius, *Lexicon Platonicum*, 3 vol. in-8°, Leipzig, 1834-38.

Sur la vie et les ouvrages de Platon, consultez : Diogène Laërce, *Vies des anciens philosophes*, liv. III. — Olympiodore, *Vie de Platon*, in-8°, Amst., 1694. — *Observations sur la vie et les écrits de Platon*, trad. de l'anglais par Morgenstern, in-8°, Leipzig, 1797. — La *Vie*

... in-8°. Leipzig, 1816. — Socher, *Sur les* ... Munich, 1810. — Ast, in-8°, Leipzig, 1815 ... *composition*, etc., in-8°, Glasgow, 1748.

... de Platon en général : Bessarion, *In Platonis* ... in-f°, Rome, 1469. — Georges de Trébizon ... *philosophorum Aritotelis et Platonis*, in-8°, Veni ... *Theologia Platonica*, in-f°, Florence, 14 ... *Plato and Platonik philosophy*, in-8°, Londres, 16 ... *Platonici systematis fundamento*, in-8°, Gœtting ... Parker, *A free and impartial censure of the Plato* ... Oxford, 1666. — G. Tennemann, *System der P* ... *philosophie*, 4 vol. in-8°, Leipzig, 1792-95.

... de la philosophie de Platon : Van Heusde, *In* ... *Platonicæ*, 3 vol. in-8°, Amst., 1827-31.

... particuliers de la doctrine de Platon : Hoffmann, ... *Platons*, in-8°, Munich, 1832. — Nast, *De Platonis* ... *docendi dialogica*, in-8°, Stuttgard, 1787. ... *de Necessitudine qua amoris enthusiasmus cum dialec* ... *conjungitur*, in-8°, Breslau, 1735. — Buttstedt, ... *reminiscentia*, in-4°, Erlangen, 1761. — Scipion Agn ... *ideis Platonis*, in-4°, Venise, 1615. — Richter, *de I* ... in-8°, Leipzig, 1827. — Taylor, *A dissertatio* ... *doctrine of ideas*, in-8°, Londres, 1788. — Tren ... *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustr* ... 1826. — Fergius, *de Theologia Platonis*, in-4°, Gies ... Pufendorf, *Dissertatio de theologia Platonis*, in-4°, Leip ... Rottho, *Trinitas Platonica*, in-4°, ib., 1693. — Bö ... *bildung der Weltseele im Timæus des Platon* (dans le ... de Daub et de Creuzer). — Du même auteur : *Explic* ... *corporis mundani fabrica conflati ex elementis geome* ... *concinnatis*, in-4°, Heidelberg, 1809. — Grotefend, *Plato* ... *cum christiana comparatio*, in-4°, Gœttingue, 1720. — Heum ... *De Platonis ethica philosophia* (*Acta philosoph.*, t. III). — Jave ... *moralis philosophicæ Platonicæ*, in-4°, Venise, 153 ... Brucker, *Politicorum quæ docuerunt Plato et Aristoteles disqu* ... in-4°, Leipzig, 1824. — De Geer, *Diatribe in Plato* ... *principia*, in-8°, Utrecht, 1810. — Leibnitz, *Dissertat* ... *Republica Platonis*, in-4°, Leipzig, 1676.

Bailly, *Lettres sur l'Atlantide*, in-8°, Paris, 1805. — Frag ... *Sentiments sur la poésie* (*Mém. de l'Acad. des Inscript.*, t. I). — ... *des Fables politiques, théologiques de Platon* (*ib.*, t. XXXII ... La Mothe Le Vayer, *Discours de la lecture de Platon et son éloq* ... (dans ses *Œuvres complètes*, 15 vol. in-8°, Paris, 1766). P

PLESSING (Frédéric-Victor), né en 1752, en Saxe, mort en 1 ... professeur à l'université de D... rg, après l'avoir été à Kœnigsb ... suivit sa carrière d'auteur ... la nécessi ... *mal et des douleurs chez l* ... Ses meilleurs travaux on

sophie, plutôt que la philosophie même. Voici les titres des principaux d'entre eux, tous écrits en allemand :

Osiris et Socrate, in-8°, 1783; — *Recherches historiques et philosophiques sur les opinions théologiques et philosophiques des peuples les plus anciens, particulièrement des Grecs*, in-8°, 1785; — *Memnonium, ou Essai de dévoiler les mystères de l'antiquité*, 2 vol. in-8°, 1787; — *Essais pour éclaircir la philosophie de l'antiquité la plus reculée*, 2 vol. in-8°, 1788-90.

Plusieurs hypothèses de Plessing furent vivement controversées à la fin du dernier siècle : telle, l'opinion que les Egyptiens ont été le peuple primitif et le berceau de la civilisation; telle, la conjecture que Platon prenait ses idées pour des substances réelles. C. Bs.

PLOTIN est certainement un des plus grands génies philosophiques de l'antiquité. Il inaugure l'école d'Alexandrie, et en résume en lui toute la doctrine et toute la destinée; car ses successeurs, même les plus illustres, n'ont fait que creuser davantage les sillons qu'il avait tracés. Disciple de Platon et d'Aristote, philosophe et poëte, Egyptien et Grec tout à la fois, Plotin réunit dans son vaste éclectisme les tendances les plus diverses, et n'en est pas moins, à force d'inspiration et de génie, un penseur original. Il aurait pu se passer d'érudition; ce n'est pas par elle qu'il a créé son système : au contraire, c'est son système qui, par sa vertu encyclopédique, l'a contraint de chercher un lien entre toutes les écoles et toutes les civilisations. Cette école d'Alexandrie, placée entre le christianisme naissant et le paganisme grec et oriental qui s'écroule, résume en elle les doctrines des siècles passés, pour s'opposer à l'esprit nouveau avec les forces concentrées de tout un monde.

Plotin est né vers l'an 205 après J.-C., à Lycopolis, dans la haute Egypte. Il mourut la deuxième année du règne de Claude, à l'âge de soixante-six ans. Il avait vingt-six ans lorsque, étant entré au cours d'Ammonius, à Alexandrie, il s'écria : « Voilà l'homme que je cherchais ! » A l'âge de trente-neuf ans, voulant connaître la philosophie des Perses et des Indiens, il se joignit à l'armée que Gordien menait contre la Perse; mais Gordien ayant été tué en Mésopotamie, Plotin se sauva à grand'peine à Antioche, et se rendit, l'année suivante, à Rome, où il se fixa. Là, sa réputation de talent et de vertu lui attira de nombreux disciples, parmi lesquels il faut compter Amélius et Porphyre. L'empereur Gordien le connaissait et l'aimait; et peu s'en fallut qu'il ne tentât de réaliser, sous le règne et avec le secours de ce prince, le rêve de la république de Platon, dans une ancienne ville de la Campanie, qu'il aurait appelée *Platonopolis*. Nous n'avons aucun autre détail sur la vie de Plotin; lui-même, dans son exaltation mystique, rougissant d'avoir un corps, refusa constamment, dans ses entretiens avec ses disciples, de leur donner des détails sur sa famille et sur son pays. Porphyre, qui a écrit la vie de son maître, s'est borné à recueillir quelques anecdotes bizarres, essais timides de supernaturalisme que les biographes de Jamblique ont aisément surpassés. Le seul trait qui mérite d'être rappelé, parce qu'il importe à l'intelligence de la philosophie alexandrine, c'est cette déclaration de Porphyre, que Plotin

s'éleva souvent, et quatre fois pendant le temps qu'ils passèrent ensemble, à l'intuition extatique du premier et souverain Dieu. « Pour moi, ajoute Porphyre, je n'ai été uni à Dieu qu'une seule fois, à l'âge de quarante-huit ans. »

Plotin n'était pas versé seulement dans l'histoire des doctrines religieuses et philosophiques; il savait la géométrie, l'arithmétique, la mécanique, la musique. Il avait étudié l'astronomie plutôt en astrologue qu'en métaphysicien; mais ayant reconnu la fausseté de plusieurs prédictions, il renonça à cette prétendue science, et en écrivit même la réfutation.

Plotin était très-éloquent dans ses leçons, malgré un vice de prononciation, et l'absence absolue de méthode. Il ne faisait pas de discours à proprement parler, et se bornait à répondre avec beaucoup de feu aux questions qu'on lui posait. Il enseignait depuis dix ans quand il commença ses ouvrages. La philosophie, dont il croyait avoir le dernier mot, était, à ses yeux, une initiation. Elle était le patrimoine des sages, et non l'héritage de l'humanité. Erennius et Origène, ses condisciples à l'école d'Ammonius, avaient pris, ainsi que lui, l'engagement de ne pas publier la doctrine du maître; Plotin ne se décida à écrire que quand Erennius le premier, et Origène ensuite, eurent manqué à leur promesse. Non-seulement l'habitude d'écrire, mais l'orthographe même lui faisait défaut; ses phrases restaient inachevées; ses raisonnements n'étaient qu'indiqués, et cette allure négligée et abrupte ne le garantissait pas de la diffusion. C'est la force seule de la pensée qui le rend éloquent, sans aucun art. Il ne se propose pas de plan : tantôt il développe une doctrine qui le préoccupe, tantôt il réfute un livre qui vient de paraître. Ces morceaux épars, réunis et corrigés par Porphyre après la mort de son maître, formèrent cinquante-quatre livres, divisés en six *Ennéades*. Même après la révision de Porphyre, les *Ennéades* ne sont qu'un recueil de dissertations philosophiques sur tous les sujets, à travers lesquels il faut chercher, non sans difficulté, l'unité de la pensée de Plotin.

Dans l'éclectisme le plus systématique, il y a toujours une tendance qui domine. Plotin, dont l'éclectisme est un résultat plutôt qu'un principe, ayant lui-même une doctrine et surtout un caractère, ne pouvait manquer d'avoir, en histoire, une prédilection. Son maître est Platon, mais Platon largement interprété; non pas le Platon du *Premier Alcibiade* et du *Phédon*, non pas même celui du *Phèdre*; le Platon du *Timée* et du *Parménide*. Sa pensée s'enchaîne d'abord dans les liens de la dialectique; comme Platon, il part de la connaissance du multiple, et s'efforce, en généralisant, de remonter à l'unité; comme Platon, il exagère le néant des phénomènes et de la nature sensible, et, comme lui, dans chacun des universaux qu'il atteint, il voit une image de l'unité absolue, et, pour ainsi dire, l'un des échelons par lesquels l'esprit s'élève à Dieu. L'armée des phénomènes qui composent le monde mobile, se discipline ainsi sous les yeux de Plotin, et bientôt, de loi en loi, de simplification en simplification, il arrive à ces principes supérieurs, qui engendrent tous les principes, et qui, rayonnant de sphère en sphère, font du monde entier la traduction toujours logique et toujours variée d'une même parole. Mais à me-

sure qu'il se sent maître du multiple, ses aspirations vers l'unité deviennent plus ardentes, et le dialecticien s'efface devant le mystique. Platon, si l'on ose le dire, ne l'a conduit que jusqu'à la porte du sanctuaire.

On sait que ce noble esprit de Platon arrêtait là l'effort de la science. Sur la porte du sanctuaire il avait écrit ces paroles : « Il est difficile de découvrir l'auteur et le père du monde; et quand on l'a trouvé, il est impossible de le faire connaître aux hommes. » Au delà de l'être, dernier terme scientifique qu'il voulût admettre, il apercevait bien l'unité supérieure à l'être; mais il n'osait accepter ce principe, qui avait, pour ainsi dire, caché le monde aux yeux des éléates. La raison dont, après tout, la dialectique n'est que l'instrument, le forçait à placer ce principe au-dessus de l'être en soi; mais elle ne pouvait ni le comprendre, ni expliquer par lui l'existence et la vie du reste des idées et de tous les phénomènes. Ainsi toute la chaîne des déductions dialectiques était rationnelle et rigoureuse, à condition de rester inachevée: car le dernier mot de la raison, contredisait la raison; et, d'un autre côté, si la raison refusait de dire ce dernier mot, non-seulement elle infirmait la valeur d'un principe qu'elle n'osait pas pousser à son extrême conséquence, mais elle restait sans conclusion et, par conséquen, sans véritable système. On peut voir dans *le Parménide* et dans le sixième livre de *la République* à quel point Platon était préoccupé de cette difficulté capitale.

Comment sortir de cette difficulté, à moins de sortir de la raison? Pour tout autre qu'un mystique la difficulté était insoluble.

La raison engendre la dialectique; la dialectique, poussée à son extrême conséquence, contredit la raison : Plotin en conclut que la raison n'est qu'une faculté subordonnée. Les règles de la raison cessent pour lui d'être absolues; s'il n'y a pas, dans l'homme, de faculté supérieure à la raison, il existe cependant un moyen d'échapper à l'empire des facultés, de connaître sans leur secours : ce moyen c'est l'extase. L'extase est la participation de l'homme à l'intelligence et au bonheur de Dieu, par la fusion complète et momentanée de la nature infinie et de la nature individuelle. Grâce à l'extase, Dieu, conséquence suprême de la dialectique, peut tout à la fois la contredire et en résulter.

Ainsi la psychologie de Plotin marche parallèlement avec sa métaphysique. Il admet les données des sens; il place au-dessus d'eux la raison avec les principes, les lois générales et tout le système des idées; et au-dessus de la raison il place l'extase, qui nous découvre l'unité absolue pour laquelle ne sont pas faites les lois de la raison.

Parvenus à ce point du système de Plotin, voici les trois problèmes qu'il faut éclaircir pour le posséder tout entier : Qu'est-ce que l'extase? — Qu'est-ce que ce Dieu, que la raison démontre et qu'elle ne saurait comprendre? — Comment revenir de Dieu au monde?

Si la raison est la plus haute faculté de l'homme, et si elle aspire sans cesse à l'unité absolue qu'elle aperçoit enfin au-dessus d'elle-même, après avoir parcouru le champ tout entier de la dialectique, ne doit-il pas exister, pour l'homme même, un état plus parfait, où, devenant analogue à l'unité, il la saisisse enfin dans sa perfection infinie? Ce qui

frappe la raison d'incapacité, c'est son dualisme; elle se distingue nécessairement de son objet; tous ses concepts, lors même qu'elle ne les localise pas dans le monde sensible, lui sont extérieurs. De même que le dernier concept perceptible par la raison, le concept rationnel le plus élevé, est une dyade, puisqu'il est au-dessous de l'unité, mais une dyade aussi simple que la multiplicité puisse l'être, puisqu'il vient immédiatement après l'unité : de même la raison, parvenue au sommet de la dialectique, est une dyade encore dans sa forme comme dans son essence, mais une dyade qui participe, aussi peu que possible, de la multiplicité. Le dernier effort qui doit nous porter au delà rompt les liens de la multiplicité : l'extase est unification. C'est l'expiration de la multiplicité, de la conscience, de la personne; c'est l'absorption momentanée de l'individuel et du mobile en Dieu. Dans cet état, l'esprit, uni à Dieu, n'habite plus le corps; il se dégage même de cette âme, que, dans l'état ordinaire, il dirige et illumine. Le corps devient comme un palais désert, que son maître n'habite plus, et qui ne subit plus d'autres lois que celles de la nature organique. L'extase est une mort anticipée, ou, disons mieux, c'est une vie anticipée : car c'est bien surtout pour les mystiques que le mot de Platon est profondément vrai : « Mourir, c'est vivre! »

Telle est la théorie de l'extase; tel est le caractère, telle est la place, la raison d'être, et la valeur scientifique de l'extase. Les alexandrins sont les seuls mystiques qui lui assignent des causes et en mesurent la portée, parce qu'ils sont les seuls qui la démontrent scientifiquement, et qui admettent la raison au-dessous d'elle comme le marchepied qui y conduit. Il reste à déterminer les causes génératrices de l'extase. Est-ce l'étude? ou la volonté? ou l'amour? C'est l'amour, secondé par l'étude et la volonté. L'étude, en dissipant les nuages qui obscurcissent nos esprits, nous met, pour ainsi dire, en face de l'unité; la volonté fait effort pour échapper au multiple, et pour percer la dernière enveloppe sous laquelle éclate l'absolu dans sa gloire; l'amour, qui trouve enfin le seul objet qui puisse le nourrir, s'élance comme une flamme brûlante, et c'est par lui que l'unification s'accomplit. La vertu et la prière nous rendent dignes de ce suprême bonheur; mais la prière, dans Plotin, n'est guère qu'une aspiration fervente, une direction énergique de l'amour vers son but. A mesure que l'école avancera, et que la force de l'inspiration diminuera, la prière d'abord, et, après elle, les rites théurgiques, prendront la place de l'amour. L'illuminisme est dans Plotin une doctrine philosophique, pleine de profondeur, malgré ses excès; il ne sera plus, dans Jamblique, qu'une superstition.

Le dieu de Plotin répond à tous les problèmes que Platon avait posés, et les résout par toutes les solutions que Platon avait indiquées. Platon avait compris que le dernier terme de la dialectique, et en quelque sorte la dernière aspiration de l'esprit humain, est l'unité absolue, l'unité supérieure à l'être; Plotin, sans hésiter, proclame que l'unité absolue est réellement le concept le plus adéquat à la véritable perfection de Dieu. Mais en même temps qu'il reléguait la divinité dans ces inaccessibles profondeurs, d'où le mouvement et la variété sont bannis, Platon voyait s'ouvrir entre son dieu et le monde un in-

franchissable abîme; et sur le bord de cet abîme, sa pensée s'arrêtait chancelante. Tout, dans le monde, lui démontrait que le roi du monde doit être intelligent et actif; tout, dans la pensée, le contraignait à élever son dieu au-dessus de l'action et de l'intelligence. De là, ces oscillations de sa doctrine, entre les rêves du *Parménide* et les affirmations du *Timée*. Plotin ne rêve pas, il n'hésite pas. La nécessité du dieu organisateur est évidente, il l'admet. C'est le roi, le père, l'organisateur, la providence, le démiourgos, dieu vivant et actif, dont la force engendre toute force, dont la vie est le foyer même de toute vie, qui épanche sans cesse de son sein et sans cesse y rappelle les torrents de la vie universelle. Ce dieu, puisqu'il vit, est mobile : au-dessus de ce dieu mobile plane un principe et, pour ainsi dire, un dieu plus élevé, l'intelligence. Platon ne s'est-il pas aussi élevé jusque-là? Le dieu actif qui, dans *le Timée*, sépare la lumière des ténèbres, et donne à la matière le mouvement, est-il le même dieu qui, dans *le Parménide*, dans *le Phèdre*, et même dans *le Timée*, est le roi du monde intelligible, le soleil de la pensée, cette intelligence immobile, dont Aristote dira, formulant à son insu la doctrine même de son maître, qu'elle est la pensée de la pensée? Plotin s'élève, à la suite de Platon, jusqu'à cette parfaite et divine intelligence, et, sans trembler, comme Platon, à la vue de ces nécessités contradictoires, il place résolûment l'intelligence immobile, qui est le premier des êtres, au-dessus de l'activité mobile, qui est le roi du monde multiple, au-dessous d'un troisième concept plus complet encore, c'est-à-dire de l'unité absolue, supérieure à l'être, dont il fait le premier terme de la trinité divine. Ainsi ce dieu en trois hypostases résoudrait tous les problèmes, s'il n'était pas lui-même de tous les problèmes le plus grand. Le démiourgos explique et engendre la nature; l'intelligence réunit et domine les intelligibles, ou les idées; et l'unité couronne l'effort de la science et la réalité ontologique. Mais aussitôt que ces trois mots sont prononcés : l'âme du monde, l'esprit, lieu des idées, l'unité, supérieure à l'être, le mystère paraît double, car ce n'est plus seulement la conception de l'unité qui étonne la raison, c'est ce rapport de l'unité avec l'esprit, et de l'esprit avec l'âme, ou le démiourgos, ou la force. C'est cette unité supérieure à l'être, et pourtant cause de l'être; c'est cette intelligence immobile, principe et cause de l'âme universelle.

Y a-t-il là trois dieux? La question ne peut même pas être posée. Y a-t-il un seul dieu, l'unité; et au-dessous d'elle, des principes séparés? En d'autres termes, l'intelligence est-elle déjà le monde? Non; car alors, il serait aussi difficile d'appuyer l'existence de l'intelligence, sur le concept antécédent de l'unité, que d'appuyer le monde lui-même sur l'unité supérieure à l'intelligence et à l'être. L'unité, l'intelligence et la force, ce sont, dans cet ordre, les trois hypostases d'un seul et unique dieu. Ce dieu en trois hypostases explique la science et le monde. Quant à l'expliquer lui-même, la raison ne le peut; elle ne peut que le démontrer. Elle ne peut ni comprendre en elle-même l'unité absolue, ni comprendre que sur cette unité, qui ne saurait être cause, s'appuie l'intelligence; ni que de l'intelligence immobile sorte le principe du mouvement. Mais si la raison ne peut ni comprendre ni

exprimer ces profondeurs, l'esprit les saisit, dans ces éclairs d'illumination surnaturelle qui le transportent au-dessus de la sphère rationnelle. La trinité hypostatique est un philosophème, comme conséquence ; comme intuition, c'est un mystère.

Dieu une fois donné, il faut descendre au monde. Ici se place la théorie de l'émanation. L'extase, la trinité et l'émanation : voilà tout Plotin.

La théorie de l'émanation, comme toute théorie sur l'origine du monde, est fort obscure. Ce grand problème du passage de l'absolu au contingent et de l'immuable au mobile, n'a guère été résolu que par des métaphores; les plus sages sont ceux qui affirment sans essayer de comprendre, et qui reconnaissent humblement que, le pouvoir de créer n'appartenant qu'à la nature divine, il participe nécessairement de l'incompréhensibilité et de l'ineffabilité de Dieu. Ce n'est donc pas ce mot d'*émanation* qui peut nous éclairer sur la doctrine de Plotin; et d'ailleurs Plotin a souvent changé d'expression et de métaphore. Tantôt c'est *émanation* qu'il emploie, tantôt c'est *irradiation*. Il se sert aussi du verbe *faire*, de ce même verbe grec que l'on a souvent traduit en français par le mot *créer*. Au reste, que le monde sorte de sa cause par émanation, comme le contenu d'un vase s'en échappe quand le vase est trop plein ; ou par irradiation, comme la lumière s'élance de son foyer; ou par génération, comme l'enfant descend de son père, ce qui nous importe, ce n'est pas de comprendre l'acte même de la production, puisqu'à cet égard tous nos efforts seraient vains ; c'est d'en connaître les caractères, de savoir, par exemple, si le monde a commencé et s'il doit finir, s'il existe en Dieu ou hors de Dieu, si Dieu pouvait ne pas le faire ou le faire autrement.

Toutes les réponses de Plotin sont catégoriques.

Qu'est-ce que Dieu? *Le premier*, par définition. Il ne saurait être premier et dernier; donc il n'est pas seul; donc il n'a pas pu l'être et ne le sera jamais. Ainsi le monde existe nécessairement, et il n'a ni commencement ni fin.

Si Dieu était seul, il ne serait point principe : car il faut être principe de quelque chose; il ne serait point cause, ou du moins, ce qui est tout un, il ne serait que cause virtuelle. Dieu serait donc impuissant, ce qui est absurde; ou puissant, et n'exerçant pas sa puissance, ce qui est plus absurde encore. Un effet ne peut exister sans cause; mais une cause qui ne produit pas d'effet, perd sa définition et sa dignité.

Sans doute, Dieu n'est pas cause comme l'homme est cause, ou comme toute force créée est cause. L'intelligence, par exemple, la seconde hypostase divine, n'est pas cause de la troisième : car si elle l'était, elle serait mobile, et elle est immuable. Elle n'est pas cause, et pourtant c'est par elle qu'existe la troisième hypostase; elle en est le principe. En même temps, elle a pour principe l'unité. L'unité seule, principe de tout, n'a pas de principe. Elle seule est absolue.

Ce n'est pas seulement Dieu qui est principe. Tout est principe, à l'exception du dernier. Tout est conséquence de l'être antécédent, et principe de l'être immédiatement inférieur. Dans cette chaîne immense, qui va de Dieu au chaos et à la nuit, la loi de l'émanation unit solidement tous les chaînons, et en fait un seul et même tout. Le

premier est principe et n'est pas conséquence; le dernier est conséquence et n'est pas principe; mais entre eux tout engendre et est engendré; tout remonte vers l'unité par son principe, et descend par ses effets vers la multiplicité.

Dieu produit donc le monde nécessairement, sans commencement ni fin. Il le produit tel qu'il est, parce que telle est la nature qu'il devait avoir. En un mot, il ne pouvait ni ne pas le faire, ni le faire autre. Accoutumés que nous sommes à tout rapporter à notre nature, nous voulons juger de la puissance de Dieu par notre faiblesse. Nous ne comprenons pas notre propre liberté, et, quand nous nous trompons sur elle, nous entendrions celle de Dieu! Si Dieu pouvait faire le monde autre qu'il ne l'a fait, Dieu ne serait pas libre; mais il est libre, parce qu'il n'avait pas la possibilité de choisir. Qu'est-ce que le choix, sinon la possibilité, entre deux routes, de prendre la moins bonne? Supposer que Dieu choisit, c'est supposer qu'il peut hésiter dans son jugement, ou succomber dans son action; c'est donc le supposer imparfait. La possibilité d'errer, ou la possibilité d'échouer, infirmeraient la puissance et, par conséquent, la liberté divine. Plotin n'est pas le seul panthéiste qui, voulant enchaîner la puissance de créer dans les mains de Dieu, ait donné le nom de liberté à cette nécessité inévitable, et considéré comme un hymne à la liberté cette consécration du fatalisme.

Il ne reste plus, pour entendre ce qui peut être entendu du système des émanations, qu'à savoir où ce dieu, libre, selon Plotin, par l'impossibilité de choisir, va placer ce monde. Y a-t-il quelque chose hors de Dieu, qui puisse devenir le réceptacle des émanations? Selon Plotin, l'espace n'est rien; la matière, en tant qu'elle est dans les êtres, y descend en même temps que la forme, parce que chaque principe engendre au-dessous de lui de la multiplicité, c'est-à-dire de la matière, et de l'unité, c'est-à-dire la forme ou l'image du principe lui-même. Ainsi, rien hors Dieu, ni espace, ni matière. S'il existait quelque chose hors de Dieu, fût-ce même le monde créé, Dieu serait limité, ce qui est impossible. Donc tout est en Dieu; et c'est en lui-même qu'il produit fatalement le monde. Comme l'intelligence divine est le lien des esprits, l'âme divine est le lien des corps.

Voilà donc le panthéisme avec tous ses caractères : le monde, produit fatalement, nécessaire à Dieu, sans commencement ni fin, profondément distinct, mais non séparé de la nature divine.

Telle est la loi qui explique l'origine du monde, ou, plus généralement, les origines de tous les êtres. Avec cette loi finit la métaphysique proprement dite. Si nous cherchons maintenant la loi du mouvement, nous devons, en quelque sorte, remonter le courant. Tout est expansion et concentration : expansion dans la génération, concentration dans le mouvement vital. Par ces deux lois contraires, le monde demeure indéfiniment semblable et égal à lui-même. A peine l'être est-il engendré, qu'il se meut pour retourner à sa source.

Comme tout, à l'exception du premier et du dernier, est produit et producteur, tout a aussi deux amours : l'amour des conséquences, et l'amour du principe; le premier, qui affaiblit l'être et le rapproche du multiple; le second, qui le fortifie en le simplifiant et en le ramenant à l'unité. Voilà donc la loi, la loi éternelle : tout sort de Dieu, tout re-

tourne à Dieu. La science du monde est entière dans ces deux mots; le premier nous donne son origine, et le second sa destinée. Le dieu de Plotin est aussi l'alpha et l'oméga, comme celui de l'Ecriture. Il est le principe du mouvement, parce qu'il engendre; et la cause finale, parce qu'il attire. Il n'est pas seulement la perfection, il est le bien. Il n'est pas seulement le soleil des intelligences, il est le centre où aspirent tous les amours.

Ce dieu parfait, mais nécessaire dans son essence, dans son attribut et dans son acte; ce dieu cause, mais qui se dégrade, en quelque sorte, en prenant la qualité de cause, puisque la force active n'est que la troisième hypostase; ce dieu, l'idéal et l'amour du monde, comme il en est le principe, mais qui pourtant ne connaît pas le monde, puisqu'il ne peut penser sans déchoir, et que sa pensée est la pensée de la pensée; ce dieu fatal, concentré en lui-même, est pourtant, suivant Plotin, une providence.

Mais comment sera-t-il la providence du monde, s'il l'ignore, et s'il n'est pas libre?

D'abord, il est libre, aux yeux de Plotin, quoiqu'il ne puisse choisir, parce que Plotin, comme Spinoza, fait consister la liberté à n'obéir qu'aux lois de la nature. L'action libre, dit-il, est celle que l'on fait avec intelligence et sans contrainte. Dieu est donc certainement libre, car il n'a pas de maître. Ensuite, Dieu connaît le monde, non pas directement, mais en se connaissant lui-même. En effet, il est cause, cause actuelle; il se connaît tel qu'il est, c'est-à-dire comme cause actuelle; il connaît donc éminemment, sinon formellement, les effets qu'il produit, de même que par la connaissance d'un principe il en connaît éminemment, et sans raisonner, toutes les conséquences.

Dieu étant la perfection, tout ce qu'il fait est parfait dans son espèce et selon son rang. Rien n'existe, ou ne se développe, ou ne se meut au hasard. Non-seulement tout être, mais dans chaque être tout attribut, et même tout phénomène a une cause finale. Cette théorie des causes finales est longuement et habilement développée dans Plotin; elle le mène droit à l'optimisme; et de même qu'après avoir démontré que Dieu fait fatalement ce qu'il fait, il se sert néanmoins du mot de *providence*, de même il lui arrive fréquemment, en développant son optimisme, de paraître attribuer à la volonté de Dieu ce qui en réalité ne peut être, dans ce système, attribué qu'à sa nature. Quoi qu'il en soit, à part cette contradiction, sa doctrine à cet égard, et même ses développements, rappellent Leibnitz. Il est plein de force quand il discute l'objection tirée de l'existence du mal. « Le mal, dit-il, n'existe jamais à part, il est toujours mêlé à un bien : lui-même est un bien, non en soi, mais par ses effets. L'inégalité est la condition de l'ordre. Il est vrai, le mal est un mal si on l'isole; la laideur est laide, et non pas belle; mais si tout était beau, le tout ne serait pas beau. Qu'il y ait un peu de mal répandu dans le monde, cela est un bien. » Il est plus éloquent que Sénèque et tous les stoïciens dans la guerre contre la douleur et contre la mort. La mort est si peu de chose, que les hommes s'assemblent dans leurs jours de fête pour s'en donner le spectacle. Ce sont des jeux de scène, dit-il. Ce n'est pas notre âme qui souffre et qui meurt; c'est le personnage. Le devoir seul est vrai, dit-il

encore ; le mal n'est rien : ces cris et ces sanglots dont le monde retentit, prouvent la lâcheté humaine, et ne prouvent pas l'existence du mal.

Le devoir ? Panthéiste et fataliste, Plotin devait confondre le devoir avec la nature, la nature avec la nécessité. Mais il traite la liberté de l'homme comme il a traité la providence de Dieu : il la nie en principe, et il en parle comme s'il ne l'avait pas niée. Libre ou non d'obéir à la loi, ne faut-il pas d'ailleurs que nous ayons une loi, et que notre intelligence s'applique à la connaître ? La morale de Plotin est la morale même de Platon, pure, austère, détachée du monde, invariablement appliquée à reproduire l'idéal de la perfection divine. L'influence même du stoïcisme se fait sentir dans cette partie de la doctrine de Plotin ; il est plus grand casuiste que Platon, et casuiste plus inexorable. Quand il a disserté en platonicien, ou plutôt en stoïcien, sur la prudence, le courage, la tempérance, qu'il appelle des vertus politiques, parce qu'elles sont les vertus de l'homme considéré comme citoyen du monde, il s'élève à une sphère supérieure, et là le mystique se retrouve. Les vertus du philosophe ne sont pas seulement ces vertus politiques que le vulgaire ne dépasse pas. Les vertus du philosophe sont des vertus purificatrices, initiatrices, qui nous dégagent absolument du monde et nous préparent à l'extase. Ces vertus sont : la justice, la science, l'amour. Pour lui, comme pour Platon, la science est une vertu, parce qu'elle élève l'homme et engendre l'amour. Enfin, au-dessus de toutes les vertus, se place, couronnement de la morale comme de la métaphysique, l'union avec Dieu, l'extase.

Le mysticisme de Plotin paye cependant son tribut à la faiblesse humaine. A force d'exalter les perfections et le bonheur de l'extase, il perd un instant le sens moral ; et son exaltation mystique l'égare, comme l'orgueil de la force égarait, à côté de lui, les stoïciens. Dans l'extase, dit-il, l'homme a tous les biens ; rien ne lui manque ; il ne peut souffrir. Il ne sent ni la douleur ni la mort ; il ne s'inquiète même pas de la conduite future de ses enfants. Seulement, il ne s'agit pas ici du sage stoïcien proclamant que la reconnaissance est un vice, et plaçant au-dessus des devoirs de la famille l'orgueil de sa liberté solitaire. Le sage de Plotin, tant qu'il vit réellement, accomplit tout les devoirs de la société. L'extase est une interruption de la vie.

L'extase n'est qu'une immortalité anticipée. Toute la doctrine de Plotin respire la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Il n'avait pas à la démontrer, puisqu'elle ressort de tout son système. Il la démontre cependant, et avec une rigueur que ne désavouerait pas la critique moderne. Quelques mots sur la métempsychose expriment-ils une croyance sérieuse ? Ne sont-ils qu'un hommage rendu aux mythes de Platon et aux symboles de la théologie ? Dans ce courant que remontent les êtres pour retourner à leur source en vertu du principe de concentration, rien n'empêche de placer la migration des âmes. Pourquoi ne remonterait-on pas de sphère en sphère, selon l'efficace des purifications accomplies, jusqu'à ce que l'on ait entièrement triomphé du multiple et de l'individuel ? Quoi qu'il en soit, médiate ou immédiate, l'absorption de Dieu est le terme ; c'est-à-dire que, pour Plotin, l'immortalité de l'âme n'est pas l'immortalité de la personne.

Editions des *Ennéades*. Edition grecque-latine, avec les
arguments et la traduction de Marsile Ficin, in-f°, Bâle,
même, avec la date de 1615. Trois éditions de la traductio
Ficin, sans le grec; les arguments seuls, dans le second vol
œuvres. Edition du sixième livre de la première *Ennéade* (
éd. Fréd. Creuzer, in-8°, Heidelberg, 1814. Traduction du
livre de la troisième *Ennéade* (*de la Nature, de la Science et*
éd. Fréd. Creuzer, dans le premier volume de ses *Studie*
Francfort et Heidelberg, 1805. Traduction de la première
d'Engelhardt, 1820. Edition complète, avec commentaire
et notes, par Creuzer, 3 vol. in-4°, Oxford, 1835.

Consultez Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Al*
3 vol. in-8°, Paris, 1846. — Jules Simon, *Histoire de l'école*
drie, 2 vol. in-8°, ib., 1845. — La thèse de M. Daunas sur
in-8°, Paris, 1848.

PLOUCQUET (Godefroy), né à Stuttgard, en 1716, d'une
protestante réfugiée de France, mort à Tubingue, en 1790,
professeur de logique et de métaphysique, s'est fait remarquer
lièrement par ses efforts pour recommander la monadologie
perfectionner la logique, en rapprochant la première de l'expé
la seconde des mathématiques. S'étant formé principalement par
des œuvres de Leibnitz et de Wolf, il se proposa de rendre le
trine plus complète et plus claire. Il annonça cette intention
premier travail : *Primaria monadologiæ capita* (in-8°, 1748)
d'essai qui le fit recevoir membre de l'Académie de Berlin.

Un autre mérite de cet écrivain, aussi distingué par son é
que par sa sagacité, c'est le zèle qu'il mit à défendre les doctr
pitales du spiritualisme contre les matérialistes du XVIIIe siècle.
battit énergiquement Lamettrie et *l'Homme-Machine* dans la
tation *de Materialismo* (in-4°, 1750); Robinet et ses parado
l'équilibre du bien et du mal, sur la physique des esprits, sur
de la nature et son expansion, dans diverses autres dissertatio
lement pressantes (1765); Helvétius et le livre *de l'Esprit;*
tendance de la philosophie régnante, dans une série de traités
plus importants portent les titres suivants : *De Cosmogonia*
(in-4°, 1755); — *Examen meletematum Lockii de personalitat*
1760); — *Dissertatio de lege continuationis seu gradationis*
1761). — *Providentia Dei res singulares curans e natura Dei e*
exstructa (in-4°, 1761).

Mais il critiqua aussi Kant, qui, bien avant que de publier la
de la raison pure, avait avancé que la preuve *cosmologique*
seule preuve possible de l'existence de Dieu. *Voyez* ses *Obser*
ad Comment. E. Kant de [illegible] *fundamento demonst*
existentiæ Dei (1763).

Plouquet ne se borna [illegible] systèm
dernes du point de vue pr[illegible]
reconstruire et d'apprécier [illegible]
ple, celles de Thalès, d'A[illegible]
Sextus Empiricus. La plupar[illegible]

furent réunis dans les *Commentationes philosophicæ se-*
, Utrecht. 1781 .
on vit Ploucquet se dévouer à la réalisation d'une idée
, par Leibnitz sous le titre de *caracteristique uni-*
tendant à représenter les divers éléments des propositions
es géométriques, par des formules mathématiques; à
e mettre à l'art de raisonner, au syllogisme. L'auteur
ganon et de *l'Architectonique*, le profond et bizarre
et mot, l'avait précédé dans cette voie, déjà ou-
des scolastiques. Ploucquet exposa cette entre-
dans son *Methodus calculandi in logicis* in-8°, 1763);
d'étendue et de rigueur, dans ses *Institutiones philo-*
cæ 1772. Ce *calcul logique*, destiné à *simplifier* la
des raisonnements et des jugements, mais seulement
tations géométriques et algébriques, consiste à repré-
grandes lettres les propositions universelles, par les pe-
propositions particulières; l'affirmation par le signe —,
r Z. Ainsi, pour exprimer cette proposition universelle:
st louable, on aurait V — L; et celle-ci: Nul vice
donnerait V Z L. Ce système de modifications tout
ui restent étrangères au fond même de la pensée et loin
s doivent atteindre, puisqu'elles ne peuvent reproduire
peu compliquées; ce procédé fut discuté, tour à tour
mé, mais le mieux critiqué par celui qui passait pour le
cquet, Lambert. Les pièces de cette discussion, qui n'est
tance dans l'histoire de la logique, furent recueillies par
766-73.
et varié, Ploucquet a composé plus de vingt volumes,
s écrit qu'en latin. Sa diction, en général pure et nette,
p sobre, plus souvent encore trop raffinée. Un incendie
a maison et ses livres, et dont lui-même ne fut sauvé
, causa la perte de plusieurs manuscrits intéressants.
Elle remplit les dernières années de sa vie.
stein, *Histoire de la logique et de la métaphysique,*
l suiv. a'i. . C. Bs.

QUE. Cet écrivain nous apprend lui-même qu'il était ori-
ronée, en Béotie. On ne sait la date précise ni de sa nais-
mort; mais on peut conclure de quelques passages de ses
t né vers le milieu du premier siècle de l'ère chrétienne,
gea sa vie jusqu'à un âge avancé. Il étudia sous un certain
il ne faut pas confondre avec deux philosophes du même
une date postérieure. Plutarque, qui met en scène dans
ses amis, ses parents, et qui s'y met lui-même, n'a pas
tre Ammonius. Il cite même de lui un trait singulier:
nnes, dit-il (*de la Manière de discerner un flatteur*
ramener un ami, reprennent des étrangers d'une
ise. Un jour, par exemple, notre maître
uelques-uns de ses disciples avaient fait
na que son propre fils fût fouetté par

un affranchi, sous prétexte qu'il ne pouvait dîner sans vinaigre. En même temps, il jeta sur nous un regard tel, que les coupables prirent pour eux la réprimande. » Heureusement, les leçons d'Ammonius n'avaient pas toutes cette forme bizarre et cette signification énigmatique.

Plutarque fit le voyage d'Italie, et tint école à Rome. On a prétendu qu'il avait été précepteur de Trajan. Suidas raconte même qu'il reçut de cet empereur la dignité consulaire. Cette double tradition, acceptée par Amyot, n'est pas confirmée par la lecture des écrits de Plutarque. On voit seulement, au commencement de ses *Apophthegmes*, qu'il connaissait Trajan, puisqu'il lui dédie ce traité « comme un petit présent d'amitié. » Il revint, jeune encore, à Chéronée, et y remplit plusieurs fonctions publiques, entre autres, celle de prêtre d'Apollon.

Plutarque a composé une multitude d'écrits, dont le catalogue a été dressé par un de ses fils, nommé Lamprias : ce sont ses *Vies parallèles*, ses *Œuvres philosophiques et morales*, enfin, plusieurs traités sur des questions de rhétorique, de musique, de médecine, de physique, d'astronomie, de théologie païenne, etc. Quelques-uns de ses livres se sont perdus ; d'autres nous sont parvenus incomplets ; et la critique moderne a contesté l'authenticité d'une partie de ceux que nous possédons : ces doutes s'appliquent surtout à certains ouvrages trop informes et trop négligés, pour qu'on puisse, sans hésiter, les mettre sous le nom de Plutarque. Quant à ceux qui sont incontestablement de lui, il serait intéressant d'en rechercher la date et d'en essayer le classement chronologique. C'est un travail pour lequel on trouverait dans Plutarque lui-même des indications précieuses. Ainsi, dans le passage des *Apophthegmes* qui contient une dédicace à Trajan, il dit : « Voici les humbles prémices de mes études philosophiques.... Il est vrai que dans un autre recueil j'ai écrit les vies des généraux, des législateurs et des rois les plus célèbres de Rome et de la Grèce. » Ce passage prouve que les *Vies* ont précédé les *Œuvres philosophiques et morales*. Il y a beaucoup d'autres endroits de Plutarque où il parle de ses ouvrages antérieurs ; mais ce n'est pas le lieu d'entreprendre une pareille recherche. Nous ne nous arrêterons pas, non plus, à juger son mérite littéraire ; nous préférons nous en rapporter sur ce point à l'autorité de M. Villemain, qui a consacré à Plutarque une de ses plus belles notices.

Comme tant d'autres écrivains de l'antiquité, Plutarque a fait des dialogues ; c'est la forme qu'il a donnée à la plupart de ses écrits de philosophie morale. Dans ces dialogues, imités de Platon, il introduit, pour varier l'intérêt, tantôt une digression mythologique : par exemple, cette description des enfers qui termine son livre *des Délais de la justice divine*, et qui rappelle le récit d'Er l'Arménien dans *la République* ; tantôt des épisodes d'une grâce touchante, qui servent de cadre à son récit : tel est ce charmant passage du dialogue sur l'amour, où il raconte qu'à la suite de quelques démêlés avec les parents de sa femme, il fit avec elle un voyage au mont Hélicon, pour sacrifier à l'amour et placer sous la protection de ce dieu sa félicité conjugale.

Plutarque n'est pas un philosophe, à proprement parler, quoiqu'il ait écrit sur la philosophie autant que personne au monde, et qu'il ne manque aucune occasion de la célébrer. C'est plutôt un agréable com-

pilateur, qui s'amuse à déployer sur chaque sujet son inépuisable érudition, sans s'inquiéter beaucoup de la précision du langage ni de l'enchaînement rigoureux des idées. Le catalogue de ses œuvres mentionne un livre sur les contradictions des stoïciens et un autre sur celles des épicuriens, celui-ci perdu. Il ne serait pas impossible d'en faire un sur les contradictions de Plutarque lui-même. Toutefois, dans cette prodigieuse variété d'écrits qui se rapportent à différents âges de la vie de l'auteur, et dans lesquels il était difficile à un esprit plus littéraire que philosophique de ne pas se contredire plus d'une fois, il y a quelque chose qui domine et ne varie pas : c'est le respect de la mémoire de Platon. Plutarque est un disciple avoué de l'Académie ; il aime à citer, à reproduire Platon, excepté dans ce qu'ont d'excessif et de choquant certaines institutions politiques de *la République*, et dans ce qu'a de trop hypothétique la théorie des idées ; encore, sur ce dernier point, Plutarque défend-il Platon contre Aristote, qu'il accuse d'avoir repris Platon « en revenant sur cette matière à tout propos, et en multipliant les objections plus opiniâtrément que philosophiquement. » (*Contre l'épicurien Colotès.*)

En psychologie, Plutarque admet cinq facultés : « L'âme, dit-il, d'après sa division naturelle, comprend : premièrement et au degré le plus bas, l'âme végétative ; deuxièmement, la sensitive ; troisièmement, l'appétitive ; quatrièmement, l'irascible ; cinquièmement, la raisonnable, qui est le degré le plus haut de perfection. » (*Sur la signification du mot ει.* — *Voir* aussi le traité *Sur les oracles qui ont cessé.*) On reconnaît dans ces trois dernières facultés celles qui jouent un si grand rôle dans le système de Platon. En théodicée, Plutarque admet, comme Platon, une intelligence souveraine qui, dès le commencement, a ordonné le monde dans un plan de sagesse et de bonté ; et, au-dessous de cet être suprême, des puissances intermédiaires, des génies qui lui servent de ministres, et qui veillent sur les différentes espèces d'êtres, sur l'homme principalement. « Il nous reste, dit-il dans son traité *du Destin*, à parler de la providence divine qui comprend aussi le destin. Il est une première et suprême providence, qui est l'intelligence du premier et souverain Dieu, ou, si vous l'aimez mieux, sa volonté bienfaisante envers tous les êtres, et qui, la première, a donné à l'ensemble des choses divines et à chacune en particulier l'ordre le plus admirable et le plus parfait. La seconde providence est celle des seconds dieux, qui parcourent le ciel, qui règlent toutes les choses humaines, et maintiennent tout ce qui est nécessaire pour la conservation et la perpétuité des différentes espèces d'êtres. La troisième providence peut s'appeler l'inspection des génies qui, placés auprès de la terre, observent et dirigent les actions des hommes. »

Plutarque, on le voit, croit à l'existence d'une Divinité suprême, servie, dans l'accomplissement de ses desseins providentiels, par des dieux inférieurs. Quant à la mythologie païenne, il y fait souvent allusion, mais sans y croire autrement que Cicéron, Platon et les autres grands esprits de l'antiquité ; et, s'il semble en accepter quelques dogmes, c'est sans doute un ménagement commandé par sa dignité sacerdotale, peut-être aussi une fidélité d'érudit aux vieilles traditions de la Grèce. Personne n'a mieux démontré que Plutarque le danger de

la superstition. C'est au point qu'on le soupçonnerait presque d'incliner à cette thèse favorite des sceptiques du xviiie siècle, que l'absence de religion est préférable à une religion fausse. « J'aimerais mieux, dit-il dans un passage cité par Rousseau, qu'on dît de moi que je n'ai jamais existé et qu'il n'y a pas de Plutarque, que si on venait dire: Plutarque est un homme inconstant, mobile, enclin à la colère, disposé à se venger ou à s'affliger à tout propos.... L'athéisme ne donne pas lieu à la superstition, tandis qu'on a vu la superstition engendrer l'athéisme. » (*De la Superstition.*) Ailleurs, dans son traité d'*Isis et Osiris*, Plutarque fait justice de ces divinités locales, grecques et barbares, qui ne sont que des noms divers donnés au dieu que la philosophie proclame et que la superstition défigure : « Les dieux ne sont pas autres dans un pays, et autres dans un pays différent; ils ne sont pas grecs ou barbares, septentrionaux ou méridionaux ; mais, comme le soleil ou la lune, le ciel et la terre et la mer, ils sont communs à tous, et appelés de divers noms en divers lieux. Ainsi, une même intelligence qui ordonne tout le monde, et une même providence qui le gouverne, et les puissances inférieures, chargées de veiller sur le tout, ont reçu différents noms et différents honneurs, selon la diversité des lois; et les prêtres usent de symboles et de mystères, les uns plus obscurs, les autres plus clairs, pour conduire notre entendement à la connaissance de la Divinité, non sans péril toutefois, parce que les uns, ayant dévié du droit chemin, sont tombés dans la superstition, et les autres, fuyant la superstition, ne prennent pas garde qu'ils tombent dans l'impiété. Il faut en cela prendre conseil de la philosophie, qui nous guide en ces saintes contemplations.... »

Quand on compare Plutarque avec les philosophes de son temps, on peut se demander jusqu'à quel point il a participé à ce curieux mouvement philosophique qui préparait, par le mélange des doctrines antérieures, grecques ou orientales, l'avénement de l'école alexandrine. Dans leurs conjectures à cet égard, quelques historiens prêtent à Plutarque une sorte d'éclectisme, une tentative de fusion entre les doctrines philosophiques ou religieuses du passé. Cette assertion ne paraît pas démontrée. Ce qu'on peut dire, c'est que Plutarque qui discute quelquefois des mythes étrangers, particulièrement dans son traité d'*Isis et Osiris*, leur applique un système d'interprétation assez hardi, qui consiste à les regarder comme des symboles, et à les ramener au sens des idées philosophiques de la Grèce. Sous ce rapport, il a quelque chose de commun avec les alexandrins. Seulement, le procédé que Plutarque avait employé avec mesure, et dans quelques cas particuliers, les alexandrins l'ont généralisé en l'exagérant. Remarquons aussi que ces philosophes ont trouvé dans les écrits de Plutarque un répertoire abondant de faits et d'idées qu'ils ont plus d'une fois mis à profit, Proclus surtout, qui puise sans scrupule à cette source, et qui néglige de la nommer. (Comparer le traité de Proclus, *De decem dubitationibus circa providentiam*, avec le livre *des Délais de la justice divine*, de Plutarque.)

Plutarque a la réputation d'un moraliste plutôt que d'un philosophe, et c'est ainsi en effet qu'il faut le considérer. Sa place en morale est à égale distance des épicuriens et des stoïciens, deux écoles qu'il com-

r à tour et avec vigueur dans ses écrits. Chez les stoïciens, Plu- condamne l'orgueil et la folie de leurs paradoxes; il renouvelle eux les railleries sur lesquelles s'était joué un instant l'élo- de Cicéron. Il reproche aux épicuriens le relâchement et le de leurs maximes, et jusqu'à la vanité de leurs efforts pour e le bonheur, cet unique but qu'ils assignent à la vie humaine. e, Plutarque n'a, pas plus en morale qu'en philosophie, de pré- systématiques. C'est un écrivain aimable, qui se plaît à dis- ur toute espèce de sujets, et qui les traite au point de vue spiri- des opinions platoniciennes, tempérées par la justesse de son s, quelquefois par des emprunts faits à la morale aristotélique. e tout ce que son expérience de la vie, ses voyages, ses innom- lectures lui offrent de gracieux souvenirs. Plutarque, comme lui-même, avait donné des leçons à Rome, et, comme il le dit de ces leçons il avait fait des livres qui se sentent un peu de igine. A côté des conseils de conduite les plus sensés, il place ix communs, des paradoxes de rhéteur. Ces paradoxes ont Rousseau, qui était fait pour les goûter, et c'est très-sérieuse- ue l'auteur d'*Émile* a tiré de Plutarque le fameux passage l'usage des viandes, sans s'apercevoir qu'il ne citait qu'un jeu , qui avait probablement fait le sujet d'une déclamation publique. t l'inconvénient de ces thèses paradoxales, qui sont d'ailleurs nombre et presque toujours rachetées par l'agrément de la ue Plutarque leur a prêté, ses œuvres morales sont certaine- recueil le plus utile, le plus varié, le plus attachant qui nous é de l'antiquité. Elles ont été, avec les *Vies*, la lecture habi- e quelques-uns de nos meilleurs écrivains, et leur ont fourni ne heureuse inspiration. Plutarque a des conseils pour tous les our toutes les situations de la vie. Il répand sur toutes les ques- orales une clarté ou une grâce nouvelle; il n'en est pas une, a plus vulgaire ou la plus insignifiante, qui n'acquière avec lui érêt; et Laharpe a pu, dans une leçon très-médiocre, du reste, arque (*Cours de littérature ancienne*), citer comme très-spiri- traité dont le titre ne ferait pas pressentir cet éloge, l'écrit *Sur dage*. Dans un autre traité sur un sujet tout aussi rebattu, *Sur ens de réprimer la colère*, Plutarque réussit à nous intéresser, s racontant les moyens qu'employaient les philosophes anciens corriger de certains défauts, et que Franklin, chez les mo- a remis en pratique. « J'ai toujours approuvé, dit-il, les nents et les vœux de ces philosophes qui promettaient de s'abs- femmes et de vin pendant un an, pour honorer Dieu par la nce. J'ai encore applaudi à leurs promesses de ne point mentir un certain temps.... Comparant mon âme avec celle des an- ges, et jugeant que je ne leur cédais pas en amour pour Dieu, uis d'abord prescrit de passer quelques jours sans me mettre re; et après m'être ainsi éprouvé peu à peu moi-même, j'ai i que j'avais fait de grands progrès dans la patience. » Amyot i frappé de ce passage, qu'il l'a cru ajouté par un chrétien. dans le traité *de la Vertu morale*, Plutarque, avec un admirable s, s'efforce de réhabiliter les passions, contrairement à l'opinion

des stoïciens qui les sacrifiaient, et de Platon lui-même qui n'
avait pas ménagées : « Le principe des passions, dit-il, loin de v
à l'homme du dehors, est si naturel à son être, qu'il en fait une p
nécessaire, et qu'au lieu de chercher à le détruire, il faut le régl
le tourner vers des objets légitimes. La raison ne va donc pas, co
autrefois Lycurgue, roi de Thrace, abattre indifféremment ce que
passions ont d'utile avec ce qu'elles ont de dangereux ; mais, telle
ce dieu sage et intelligent qui préside à nos jardins, elle retranch
qu'il y a de sauvage et de superflu, adoucit l'âpreté de la séve, et r
les fruits plus agréables et plus sains. Un homme qui craint de s'
vrer ne jette pas son vin, il le tempère. Ainsi, pour préveni
trouble des passions, il ne faut pas les détruire, mais les modére
La Fontaine, dans la fable où il réfute les stoïciens, leur a-t-il op
des raisons plus fortes et plus ingénieusement présentées ?

Les principales éditions des œuvres philosophiques et morales
Plutarque sont : celle des Aldes, in-f°, Venise, 1509 : c'est la p
mière édition du texte grec; celle de Henri Estienne, 13 vol. in
Genève, 1572; celle de Reiske, in-8°, Leipzig, 1777; celle
Wyttenbach, 5 vol. in-8°, Oxford, 1795-1810; et tout récemn
celle qui a paru dans la *Bibliothèque des classiques grecs* de Didot.
principales traductions françaises sont : celle d'Amyot, 6 vol. in-
Paris, 1574, réimprimée dans le même format, en 1784, avec
notes de l'abbé Brotier et plusieurs autres savants; et celle de
cart, 17 vol. in-12, Paris, 1783; sans compter plusieurs traducti
partielles, entre autres celle que La Porte du Theil a faite du tr
de la Manière de discerner un flatteur d'un ami, et du *Banquet*
sept sages, in-8°, Paris, 1772. A. D.

PLUTARQUE d'Athènes, fils de Nestorius, mérite dans l'
toire de la philosophie plus d'attention qu'il n'en a obtenu jusqu
C'est le chef et le principal fondateur de cette école néoplatonicie
d'Athènes dont Proclus fut l'interprète le plus illustre. Ce n'est ce
dant ni un penseur fécond, ni surtout, un penseur original. De
tenait-il sa méthode et la doctrine qu'il enseigna à Proclus et mêm
maître de Proclus, Syrianus ? Etait-ce de Priscus, d'Ædésius o
Jamblique lui-même ? A cet égard, la critique ne peut offrir que de
ductions. Mort dans une vieillesse avancée, deux ans après l'ar
de Proclus à Athènes, c'est-à-dire l'an 436, il doit avoir vu le
vers l'an 356, et sa première éducation doit s'être faite à l'époqu
florissaient les Priscus, les Chrysanthe, les Maxime d'Ephèse, les
stathe, les uns disciples de Jamblique, les autres de son continu
Ædésius. Il n'est donc pas étonnant que Priscianus Lydus mette
tarque en rapport avec Jamblique. En effet, ce renseignement,
leurs isolé et donné en termes vagues, acquiert un certain deg
probabilité et de précision par cet autre, que le père de Plutar
Nestorius, professait déjà pour les *Oracles des Chaldéens* le culte
depuis, a distingué cette école jusque sous les successeurs de Pr
(Marinus, *Vita Procli*, c. 28). Cela étant, ce serait Nestorius, le
temporain de Jambique, Plutarque qui serait le véri
fondateur de cet enseign

rius, que ce soit le prêtre de ce nom qui présidait au sacerdoce athénien au temps de Valentinien, ou un autre personnage, est si peu connu qu'on ne doit pas insister sur ce fait. Nous ne possédons aucune autre indication sur les rapports de Plutarque et de Jamblique. Nous ne savons rien de plus précis sur ceux qu'il a entretenus avec Priscus, Eustathe ou Ædésius, quoique la communauté de leurs tendances, leur rencontre dans les mêmes lieux et l'activité avec laquelle ces défenseurs du polythéisme recouvert de philosophie servaient leur cause ne permette pas de mettre en doute l'intimité de leurs relations. Il est surtout inadmissible que Plutarque soit resté étranger à Priscus de Thesprotie, qui fut de la société intime de Julien, et qui professa dans Athènes au temps du fils de Nestorius. Au surplus, la doctrine de Plutarque ne laisse subsister aucun doute sur son origine philosophique. Selon Marinus, Plutarque prenait son point de départ dans Aristote; il en expliquait à ses élèves quelques traités à titre d'introduction à la philosophie, surtout le livre *de l'Ame*. Il passait ensuite à Platon, surtout au *Phédon*, sans doute pour arriver enfin au *Timée*, qu'il expliquait tout en continuant l'étude d'Aristote. Venait la science par excellence, celle des oracles chaldéens, que Plutarque avait enseignée à sa fille Asclépigénie, ainsi que les grandes orgies ou les mystères orphiques, et la théurgie. Celle-ci, la jeune enthousiaste, émule des Ædésia et des Sosipatra, l'expliquait à son tour aux seuls élus d'entre les élèves de son père (Marinus, *Vita Procli*, c. 28), à la *famille* philosophique. En effet, depuis les rigueurs byzantines provoquées par la réaction polythéiste de Julien, toutes ces idées étaient une tradition privée plutôt qu'un enseignement public. Ædésius, déjà, ne souffrait plus qu'on rédigeât ses leçons, et Plutarque ne paraît avoir toléré cet ancien usage qu'à l'égard de Proclus, qu'il traitait comme un fils. Quand ce futur chef de l'école athénienne lui arriva d'Alexandrie, sortant des cours d'Olympiodore, l'école d'Athènes ressemblait si bien à un cercle de famille, qu'il ne trouva chez Plutarque que son neveu Archiade et ce même Syrianus déjà cité, que le fils de Nestorius traitait de fils spirituel et à qui il légua les deux jeunes gens, Archiade et Proclus.

Voyez sur Plutarque, Fabricius, *Bibliothèque grecque*, liv. III, c. 95. — Lambecius, *de Bibliotheca Vindobonensi*, t. VII, p. 93 et 101 sq. — Mosheim, *De turbata per Platonic. Ecclesia*, § 12, p. 762. J. M.

PNEUMATOLOGIE. Presque tous les peuples, voulant exprimer le caractère impalpable de l'esprit, l'ont, par une analogie naturelle, comparé au souffle de la respiration. Ce rapprochement dut leur paraître d'autant plus juste, que la respiration est le signe de la vie, et accompagne toujours la présence de l'âme dans le corps, comme elle cesse quand celle-ci l'a quitté. Le mot qui exprime le souffle a donc, dans plusieurs langues, signifié *esprit*, quoiqu'en réalité la substance spirituelle ne ressemble en rien au mouvement de l'air que nous respirons. C'est en particulier pour cela que le mot grec *pneuma*, qui veut dire souffle, a été employé pour dire *esprit*, *esprit substantiel*, et que les Pères grecs n'expriment pas autrement la troisième personne de la Trinité, l'Esprit-Saint. C'est enfin ce mot *pneuma* qui, réuni au

mot *logos*, a formé le composé *pneumatologie*, qui signifie la connaissance ou la science des esprits.

La philosophie n'opère que sur des faits intellectuels ou des idées il lui est donc impossible, quelque hardie qu'elle soit dans ses conceptions ontologiques, d'atteindre avec certitude, par l'observation ou par l'induction, l'existence d'un ensemble d'esprits intermédiaires, anges démons, etc., placés entre l'homme et Dieu, divisés en diverses classe selon les fonctions qu'ils ont à remplir, et capables de devenir les auxliaires bienveillants ou les ennemis implacables de l'homme. Vraie o fausse, la pneumatologie ne saurait être connue que par révélation elle n'appartient donc qu'aux religions, ou, si quelques philosophes n'y sont point restés étrangers, ils sont d'entre ceux qui ont fortement marqué de mysticisme les systèmes qu'ils ont adoptés, et accepté les révélations comme moyens de parvenir à la connaissance des faits religieux. La philosophie proprement dite, circonscrite dans ses moyens de connaître, ne saurait atteindre à la démonstration d'un système de pneumatologie.

Mais le fait universel et traditionnel de la croyance du genre humain à l'existence d'esprits intermédiaires ne peut échapper à la connaissance de la philosophie, et être soustrait à son examen. L'observation psychologique nous fait reconnaître dans l'enfant et dans l'homme une disposition à supposer une cause intelligente partout où se produit une action, même lorsque celle-ci peut être rapportée à des forces aveugles, telles que paraissent être celles de la nature. Les éclats de la foudre, le bruit du vent dans les forêts, ont été souvent attribués par le vulgaire à des êtres surnaturels dont la science prophétique annonçait par ces présages un avenir heureux ou malheureux. Les superstitions populaires ont attaché aux arbres, aux fleuves, aux astres, un guide intelligent qui en ménageait la croissance ou en dirigeait le cours; la poésie s'est sans doute emparée ensuite de ces instincts pour les revêtir de ses brillantes couleurs; mais le fait psychologique n'en reste pas moins constant, et demande à être expliqué.

L'homme le moins exercé à la réflexion comprend instinctivement qu'une loi n'a en soi ni l'intelligence ni la force de se mettre elle-même à exécution. Conception purement abstraite de l'esprit, elle ne peut n communiquer l'être qu'elle n'a pas, ni modifier les conditions d'existence d'un objet, puisqu'elle n'est que la règle d'une action, et non une action. D'un autre côté, malgré nos dispositions à l'idolâtrie, et par une contradiction qui n'est pas rare, il répugne à l'intelligence de diviser Dieu, en quelque sorte, pour l'enfermer ensuite dans une multitude d'actes particuliers, d'opérations individuelles auxquelles ne sauraient se prêter son unité et sa grandeur. Dans cette alternative, on conçoit naturellement l'idée d'êtres intermédiaires, doués du degré d'intelligence et de pouvoir nécessaire à l'accomplissement de ces actes particuliers. Cette induction est légitime, et si la philosophie, par la connaissance qu'elle a des bornes de notre raison, est obligée de reconnaître qu'elle ne peut atteindre, ni *à priori*, ni par expérience, l'existence de ces esprits intermédiaires, elle doit convenir aussi qu'elle ne peut pas davantage en démontrer la non-existence.

La philosophie est donc souvent restée dans le doute sur l'existence

esprits intermédiaires; quelquefois elle a nié, quelquefois elle a : elle a nié toutes les fois qu'elle inclinait avec plus ou moins vers les systèmes empiriques; elle a affirmé toutes les fois s'est montrée favorable au mysticisme; les religions ont toujours... Il y a donc une *pneumatologie religieuse* et une *pneumatologie philosophique*. Nous allons indiquer successivement les principaux... de l'une et de l'autre.

La pneumatologie religieuse, le caractère universel, commun à ces religions, c'est l'opposition fondamentale entre l'esprit bon et mauvais, tous deux se multipliant en une foule d'êtres subalternes qui obéissent à leur impulsion et participent à leur essence. Inde, dans la Perse, et en général en Orient, on paraît avoir d'abord que ces deux principes étaient égaux en puissance; ... en Perse du moins, on peut croire que l'unité de Dieu s'é-...-dessus de l'antagonisme de ces deux forces contraires, et les ... toutes deux dans les limites de leur action réciproque. Dans ...tianisme et en Occident, le principe du mal a toujours été con-...comme secondaire, accidentellement devenu ce qu'il est, et ...mis au principe du bien; la pneumatologie chrétienne est donc ... conserve le plus à l'essence divine le caractère d'unité au-... raison est forcée de croire par les conditions psychologiques de ...gence. C'est là une différence profonde qui la distingue de l'ab-...alisme des doctrines orientales, même quand ce dualisme n'au-...ait existé dans toute sa rigueur. Nous nous y arrêterons un ... D'après la tradition judaïque et chrétienne, il y a eu une époque ...al n'existait ni à l'état d'une entité substantielle, ni à celui d'une ...on abstraite, d'un rapport : c'est celle qui a précédé la chute de ... rebelle. Celui-ci était né bon; il a commis le mal, et il est de-...auvais, non dans son essence primitive et nécessaire, mais dans ...onté criminelle. Il n'y a donc point, à proprement parler, dans ...stianisme, un principe du mal; mais il y a un être accidentel-... méchant, qui pousse les hommes à imiter ses prévarications. ... cette doctrine et le dualisme oriental il y a une différence visible, ... laquelle nous n'insisterons pas. Nous conviendrons néanmoins ...istoire de la chute des anges rebelles se retrouve dans les tradi-... de l'Orient; mais nous ajouterons que le dualisme du bien et ... s'y trouve aussi, sorti sans doute d'une autre origine, et avec ...actère plus prononcé d'une existence absolue.

... pneumatologie religieuse consiste, du reste, dans la connaissance ...vers systèmes d'êtres spirituels réels, intermédiaires entre Dieu ...mme. Nous n'exposerons pas ces divers systèmes, dont la place ... traités spéciaux sur les diverses religions de l'Inde, de la ..., de l'Egypte, de la Grèce, que le lecteur pourra consulter. Nous ... à présenter ici qu'une définition, en quelque sorte, et une ... générale de la pneumatologie religieuse.

... philosophique est moins étendue, elle est cepen-... ...hie antérieure à Socrate, plus voisine du ber-...s, s'identifie, sous plus d'un rapport, avec ... a évidemment quelque chose de sacer-...eurs; aussi participent-ils pour la plu-

part à la croyance aux esprits. Thalès peuple l'univers de lares in sibles; Empedocle admet que l'esprit n'existe pas seulement de l'homme, mais partout ailleurs. Démocrite répand dans l'air certa êtres semblables à nous, qui causent nos rêves et sont pour nous l sources de la divination. Quoique doué d'une raison plus froide, et partenant à une époque moins mystique, Socrate se complut à communications mystérieuses avec un monde supérieur et presque vin. Il n'est personne qui ne connaisse le démon familier qui le dirig plus d'une fois dans le cours de sa vie, et principalement à l'époq de sa mort. Platon ne fit pas défaut à cette partie de la doctrine de maître, et la foi aux esprits ne perdit quelque chose de son importa que devant l'analyse plus sévère d'Aristote.

Dans la décadence même de la philosophie grecque, on retro des traces irrécusables de la foi aux esprits. Zénon croyait qu'il stait des lares invisibles, unis aux hommes par une communauté sentiments, et spectateurs des choses humaines; il disait aussi que l âmes des gens de bien devenaient des héros (Diogène Laërce, l *de Zénon*). Epicure ne niait ni les dieux ni les génies intermédiair mais, comme Lucrèce après lui, il en expliquait l'existence par lois imaginaires de sa mauvaise physique.

De quelque manière qu'on explique les ressemblances qui exist entre la doctrine néoplatonicienne d'Alexandrie et les traditions ca listiques des juifs (Voyez *la Kabbale*, par M. Ad. Franck, 3e part c. 2), la pneumatologie joue un très-grand rôle dans le système Plotin et ses disciples tentèrent d'opposer au christianisme naiss (*Voyez* Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. II, Berger, *Thèse sur Proclus*), comme elle occupe une très-grande pl dans les doctrines des hérésiarques des premiers siècles.

La pneumatologie du moyen âge est toute chrétienne; elle se fo en grande partie sur les livres des *noms divins* et de *la hiérarchie leste* du Pseudo-Denis l'Aréopagite. Si la philosophie s'en occupe q quefois, toujours étroite, alliée de la théologie, elle la suit pas à p et s'arrête devant l'autorité religieuse. Une seule science, qui n'a manqué d'adeptes à cette époque, la philosophie hermétique, l'alchimie, paraît contenir un système de pneumatologie qu'il n'est facile de connaître dans tous ses détails. Du reste, la croyance revenants, aux esprits, aux démons, aux apparitions de tout ge est universelle alors et constitue cette pneumatologie vulgaire qu reproduit dans les superstitions de tous les peuples.

La réhabilitation de Platon, à l'époque de la renaissance, malgr part d'épicurisme qui s'infiltrait dans les doctrines d'alors, dispos nouveau les esprits à l'amour de ces communications mystiques un monde invisible. L'exaltation des religionnaires les pousse à tour dans cette voie : le protestant Jacob Boehm, en Sax le métallurgiste suédois Emmanuel [illegible] de xviiie siècle, en France, le théosoph tin, son disciple, produisirent des couvrirent de voiles mystérieux p profanes.

Nous n'entreprendrons pas de d

critique de ces mille systèmes, d'y chercher la part de vérité qui s'y cache sous des voiles souvent impénétrables. Il nous suffit d'avoir fait connaître en quoi consiste la pneumatologie, en indiquant les traits principaux qui marquent ces croyances capricieuses dans l'histoire de l'esprit humain. H. B.

POELITZ (Charles-Henri-Louis), né en 1772, mort en 1840, est fort connu par ses nombreux ouvrages d'histoire et de politique, mais il appartient aussi par une foule d'écrits philosophiques aux travaux qui nous occupent.

Après avoir étudié à Leipzig, il enseigna en 1795, à Dresde, la morale et l'histoire; de 1804 à 1815, le droit naturel à Wittemberg; à dater de 1815, les sciences philosophiques et politiques à l'université de Leipzig. Il a laissé plus de trente ouvrages philosophiques, parmi lesquels on distingue surtout son *Encyclopedie* (2 vol. in-8°, 1807); sa *Pédagogie* (2 vol. in-8°, 1806); enfin sa *Politique* (2 vol. in-8°, 1808). L'école à laquelle il appartient est celle de Kant, ce maître dont il édita plusieurs ouvrages. Toutefois, Poelitz insensiblement penchait vers un scepticisme mitigé qu'il appela *la neutralité*.

En quoi consiste ce point de vue *neutre?* « Il semble, dit Poelitz, (*Encyclopédie*, t. I, p. 37), que l'on ne puisse rien fixer d'universel sur les axes des divers systèmes de philosophie, sur les rapports mutuels du subjectif et de l'objectif, et qu'il faille constater ces rapports sans essayer de les expliquer, de les concilier, les laissant en dehors de toute démonstration et de toute réfutation.... » En d'autres endroits, cette philosophie, *anonyme* et *sans epithète*, n'est autre chose qu'une théorie des faits de conscience. Tout ce qui n'est pas *fait primitif* de l'âme, ou tout ce qui ne dérive pas forcément, logiquement, d'un fait pareil, est sujet à contestation, hypothétique, et mérite d'être éliminé d'une saine philosophie. Quant à ces faits mêmes, il faut les admettre en se gardant de les expliquer. C. Bs.

POIRET (Pierre), théologien et philosophe mystique, naquit à Metz le 15 avril 1646. Ses parents, de pauvres artisans appartenant au calvinisme, voulaient en faire un peintre. Le jeune Poiret fit, en effet, de rapides progrès dans l'étude du dessin; mais la philosophie de Descartes s'étant emparée de son esprit dans le même temps, il quitta le pinceau pour la métaphysique et la religion. Il se rendit à Bâle pour y suivre les cours de l'université; de là il vint à Heidelberg, où il embrassa le ministère évangélique. Poiret fut successivement pasteur à Anweil et à Hambourg. Dans cette dernière ville il se lia d'amitié avec la fameuse mademoiselle Bourignon, et se livra ardemment à la lecture des ouvrages mystiques. Lorsqu'en 1688 il publia ses *Principes de religion*, le clergé de Hambourg lui suscita tant de tracasseries, qu'il prit le parti de se retirer près de Leyde, à Rhynsburg. C'est dans cette retraite, uniquement remplie de ses travaux favoris, qu'il expira le 21 mai 1719.

Ses ouvrages, qui dépassent le nombre de trente, ont pour objet la plupart des mystiques anciens et contemporains. Poiret édita en dix-neuf volumes les œuvres d'Antoinette Bourignon, en y joignant sa

biographie et une fervente apologie. Il s'est de même occupé de Bœhme, dans son *Idée de la théologie chrétienne* (in-8°, 16 latin). Il jugeait, toutefois, les écrits du *philosophe teuton* tell obscurs, qu'il n'en recommandait qu'un petit nombre de page livres de madame Guyon firent aussi le sujet de plusieurs de se tés, en particulier de *la Paix des bonnes âmes* (in-12, 1687) ses *Lettres sur les principes et les caractères des principaux* *mystiques et spirituels des derniers siècles*, il fait connaître en cent trente des principaux écrivains de son école. Il donna en traduction très-libre, il est vrai, tant de la *Théologie germ* que de l'*Imitation de Jésus-Christ.*

En philosophie, Poiret était parti de Descartes, avec le s'était entendu d'abord, ainsi que cela se voit dans son livre i *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri quatuor* (mais insensiblement il s'en éloigna pour attaquer en même ten *idées innées* de son ancien maître, et les *idées acquises* de Lock unes et aux autres il opposa sa théorie des vérités *infuses,* inspi suggérées par une lumière divine. Les ouvrages les plus imp où cette théorie se trouve exposée, sont l'*OEconomie divine* et *de Eruditione solida, superficiaria et falsa libri tres* (in-12, L'*OEconomie divine*, qui forme sept volumes in-12 (1687), s pose de six parties : Economie de la création (t. I et II) ; Ec du péché (t. III) ; Economie de l'établissement avant l'incarna Jésus-Christ (t. IV) ; Economie du rétablissement après l'inca de Jésus-Christ (t. V) ; Economie de la coopération de l'homn l'opération de Dieu (t. VI) ; Economie de la Providence uni (t. VII). En consultant ces deux ouvrages, l'on obtient pour l'ensemble suivant.

Il importe, avant tout, de fixer les règles d'une bonne mét philosophie. Poiret en pose six : la première consiste à suivre, recherche de la vérité, l'ordre convenable, c'est-à-dire celui q duit au but ; la seconde consiste à être sincère, surtout avec soi-la troisième, en ce que chacun commence par s'instruire soi-au lieu de chercher d'abord à instruire les autres ; la quatrième que l'on reconnaisse combien l'homme, par sa corruption, es pable de saisir la vérité ; la cinquième, en ce que l'on ait reco moyens d'élever sa raison en la captivant sous l'obéissance du la sixième règle, enfin, consiste à se tenir dans un état entiè passif à l'égard de l'action divine : *Pati Deum Deique actus.*

Il importe ensuite de se faire une idée juste des caractères q tinguent et font reconnaître la vérité. Poiret prend le mot de dans une double acception : la vérité matérielle, *veritas facti* distingue de la vérité intérieure ou intellectuelle, *veritas menta* première est là où une chose est telle qu'elle ... ; la seconde se partout où nos impressions, nos conceptio... dent avec les qui les ont produites. Cet accord entre l'... e esprit de trois espèces. Il peut y avoir une per... e : de l réelle. Mais les vérités réelles, selon q... ent d'u sensible ou d'une source spirituelle, pe tour, ou sensibles. Enfin, elles doiven

que nous recevons quand nous possédons, non les choses mais les idées des choses. Or, chacune de ces sortes de vé- n criterium spécial.

it humain est muni de trois facultés distinctes, assorties à ces èces de vérités l'entendement, la raison humaine et l'esprit 'entendement, que Poiret accompagne souvent des épithètes le ou d'animal, n'est autre chose que la disposition à rece- impressions du dehors. La raison humaine n'est que la faculté r des idées ; l'esprit divin est la puissance de recevoir les in- divines. Ces trois genres de facultés sont comme autant de de- l'esprit humain. Mais ces degrés sont parfaitement distincts ue différents de nature. Ainsi, la partie divine exclut l'acti- i caractérise le côté humain de la raison : elle est toute pas- qui se rapproche le plus de l'esprit divin, c'est la sensation, aussi a pour caractère une passivité absolue. La faculté placée s deux extrêmes, entre le monde divin et le monde corporel, rai domaine de l'activité intellectuelle ; toutefois, la vraie per- e l'homme n'est pas l'action : plus il se laisse influencer et pé- sque dans le fond de son âme, plus il pénètre à son tour le fond es, plus il influe, par voie de réaction, sur les déterminations teur.

trois puissances de notre esprit correspondent trois ordres de ou de révélations : la lumière divine, la lumière naturelle et re, enfin l'obscure lumière de la raison ou de la philosophie. ière est infaillible ; la seconde n'admet pas, non plus, de doute ; ème, au contraire, est incertaine et variable : de là vient le connaissance n'est plus sûre que celle de l'existence de le dépasse en solidité celle même de notre propre existence, ie, êtres contingents, nous sommes comme rien devant l'Être r Oui, s'écrie Poiret, abîme infini de l'être, l'absolu et simple ' C'est toi qui es le véritable et l'unique *Je suis*. Devant toi je pas, non plus que mes semblables, les êtres conditionnés et iers. » (*Économie de la création*, p. 31-35.

que l'homme suit l'une de ces trois lumières, il devient ou en, ou homme naturel, ou philosophe. Rien ne semble plus à Poiret que la séparation absolue de la religion et de la philo- C'est, dit-il, comme si l'on voulait forcer un peintre de ts de ne regarder que son travail, sans jamais jeter les yeux iginal. L'original, en effet, lui paraît constituer l'objet par- de la théologie, c'est-à-dire Dieu et sa lumière.

dre de hiérarchie que Poiret établit entre les facultés de notre est notre unique garantie, à ses yeux, contre la corruption mo- ...t que contre la fausse instruction. L'instruction véritable ...*ditio vera et solida*, la sagesse réelle et complète, com- développement des puissances *fondamentales* de notre ...ppement s'opère quand l'homme s'applique *sincère-* ...voix de Dieu qui se fait entendre en nous et hors de ... raison est ainsi la première condition du progrès ...son vif de cette source primitive ...amour s'allume en nous dès que

nous reconnaissons l'impuissance naturelle des hommes à
par eux-mêmes de cette source céleste. Il importe de
savoir solide et inébranlable d'avec la science extérieure
cielle, *eruditio superficiaria et falsa.* Ce n'est pas à dire
qu'il faille rejeter celle-ci : elle est, au contraire, indis
même que l'homme, bien que composé d'organes internes
soin de son épiderme, cet organe extérieur ; de même qu'
d'argent, quoique inférieure en valeur à une pièce d'o
aussi son prix : ainsi en est-il de la sagesse extérie
estimable tant qu'elle ne fait pas négliger la culture
spirituelle. Or, par science extérieure Poiret entend to
naissances qui ont la raison pour origine, les idées pour
raisonnement pour instrument et pour ciment. Leur rés
pelle superficiel, parce qu'il ne leur reconnaît d'autre
que la *surface,* c'est-à-dire le dehors, les *phénomènes ;*
leur refuse tout rapport direct avec le fond et l'essence
notions qui constituent ce savoir superficiel ne sont que d
reflets, des échos, des formes, de fugitives et trompe
tandis que le savoir solide possède au fond de l'intellige
du cœur les types vivants des notions, les vérités mêr
l'esprit des choses.

Il est impossible, continue Poiret, que l'on s'arrête à
extérieure : ou elle tournera en science solide, ou el
en fausse sagesse. Ce dernier cas aura lieu toutes les fois
tentera de la simple possession des idées, sans cherche
leurs originaux, aux vérités mêmes. On se trompe gro
confondant les idées que la raison se fait de Dieu et des c
avec la lumière par laquelle Dieu nous éclaire. Les i
raison sont à la révélation divine ce que la lune est au s
ces idées pour Dieu même est une idolâtrie manifeste.
excès que donnent facilement les philosophes qui aff
mathématiques, et par conséquent la plupart des c
exigent de toutes choses une évidence égale et pareil
principes mathématiques. Il est cependant visible
d'études ne concerne que le dehors et les limites des
non leur dedans et leur fond. Descartes a donc eu tort
dériver des mathématiques les éléments de la physique :
altérer et fausser ces éléments ; c'était, en quelque so
lois de l'organisme vivant certains phénomènes observé
mort. La physique cartésienne ne nous fait connaître q
de la nature : *Sunt observationes.... de cadavere natu
falsa,* p. 260). En général, cette applica des mat
fort nui à la philosophie. En accoutumant seurs
partout quelque chose de nécessaire, d'i nfle
pouvoir plus reconnaître nulle part ce it
spontané, de vraiment vivant, cette ten ri
conduisit à nier les rapports de dessein e
nature et dans toutes les œvres de Die
« Nous ne pouvons expliquer les fins de
seins de Dieu sont impénétrables. »

pourrions pas davantage saisir les raisons et les desseins dont choses sont sorties. Cette négation des causes finales vient e ce qu'on n'a pas vu combien ici la fin se confond avec la et le but avec l'origine. Dieu s'étant proposé de se manifester, èveler, et ayant conçu dans ce but le plan de l'univers, l'in- divine ne saurait être inerte et inefficace ; mais elle doit être réelle et effective du monde, sous sa forme actuelle, de telle ne cette forme et ce monde s'accordent exactement avec le et le plan de Dieu.

ne il y a une philosophie et une théologie *solide*, une philo- et une théologie *extérieure*, de même il y a une philosophie théologie *fausse*. Une différence très-notable, toutefois, se ici : c'est que la théologie extérieure, véritable reflet de la e solide, est une ; tandis qu'il y a un grand nombre de philo- et de théologies fausses.

ticle essentiel du mysticisme de Poiret, et un des sujets par- de son *Œconomie divine* (t. III), ce sont ses vues sur la na- mal.

eu existait seul, dit Poiret, s'il n'y avait rien en dehors de il y aurait point de mal. Ni l'essence de Dieu, ni le pur néant susceptibles de mal. On ne peut pas même dire que la possi- u mal soit contenue dans les conseils de Dieu. Dans ces con- n effet, il ne se trouve que ce qui est réel ; la chute de la e ne pouvait donc s'y trouver, la possibilité de cette chute étant ut, une absence, un rien. Les choses, séparées de Dieu, ne n de réel, et la non-réalité n'a pas besoin de fondement po- ais si l'on ne peut pas dire que Dieu ait voulu le mal, on ne s dire davantage que le mal ait eu lieu *contre* sa volonté, le tant pas une réalité capable de limiter l'action divine ; par uent le mal existe seulement *sans* la volonté divine. Nulle œuvre , nul être réel n'est mauvais, pas même lorsqu'il ne participe core de toutes les perfections dont il est capable. Une réalité développe, où, par conséquent, l'être se mêle au non-être, as mauvaise. Qu'est-ce donc que le mal, puisqu'on ne peut r l'existence ? Il n'est rien de réel, et cependant il n'est pas pur Comme il n'est ni un être réel, ni un pur néant, il doit être ange de l'un avec l'autre. Ce mélange, à la vérité, tant qu'il est par Dieu, peut n'être pas mauvais. Mais lorsque dans ce même ge l'être borné, c'est-à-dire moi, qui en réalité ne suis rien oi-même, je cherche à prêter de la réalité au néant, je donne nce à une contradiction absurde, laquelle constitue le mal. A e que je me connais mieux, je vois plus clairement qu'en moi sans Dieu je ne suis rien et n'ai nulle réalité. Je ne puis pas tte absence de réalité vienne de Dieu, non : je ne suis rien e. Je deviens mauvais, lorsque je m'efforce de donner l'être à cette non-réalité, lorsque je me figure être r moi-même pour moi-même. C. Bs.

l'ancienne Académie, né, selon ique, et mort à Athènes, vers

l'an 273 avant l'ère chrétienne. [illegible] comme une preuve [illegible] voir que la philosophie peut [illegible] sur la moralité des hommes et maître d'une grande fortune. [illegible] la plus dissipé qu'il arriva un jour au sortir d'une orgie [illegible] de fleurs, dans l'académie où Xénocrate enseignait [illegible] ses disc[illegible] sévères maximes de la morale de Platon. Le philosophe [illegible] déconcerté par cette brusque apparition [illegible] continuant le [illegible] qu'il avait commencé [illegible] l'intempérance, que Polémon, pour la première fois [illegible] état. A partir de ce moment [illegible] Xénocrate [illegible] non-seulement le disciple, mais [illegible] plus tard le suc[illegible] Polémon avait laissé [illegible] écrits, si nous en croyons [illegible] Laërce (liv. iv, § 16-20), mais [illegible] et [illegible] même ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Tout ce que nous sa[illegible] l'enseignement de ce philosophe, c'est qu'il [illegible] à ressembler à son maître; comme [illegible] de la théorie, il faisait surtout consister la philosophie [illegible] et attachait peu d'importance à la dialectique, qui joue un [illegible] rôle dans le système de Platon. C'était ouvrir la voie à l'école stoï[illegible] et, en effet, il passe pour avoir été un des maîtres du fond[illegible] cette école, et on lui attribue cette maxime si unanimement [illegible] par les sages du Portique, que notre vie doit être conforme à la [illegible] *Honeste vivere fruentem rebus his quas primas homini natura [illegible]* (Cicéron, *de Finibus*, lib. iv, c. 6). Il regardait aussi le bonheur [illegible] une conséquence nécessaire de la vertu (Clément d'Alexandrie [illegible] *mates*, liv. ii).

POLIGNAC (le cardinal DE), célèbre par son habileté e[illegible] matie et par son poëme de *l'Anti-Lucrèce*, était un cartésien [illegible] 1681, il avait fait sa philosophie au collége d'Harcourt. Ce [illegible] objections mêmes de son professeur péripatéticien qui lui fire[illegible] naître et goûter Descartes. Quand le temps fut venu de chois[illegible] soutenir des thèses, il y eut un débat entre le professeur, qui [illegible] quelles fussent en l'honneur de son enseignement, et le jeune P[illegible] qui les voulait en l'honneur de Descartes, s'offrait à défendr[illegible] quement les principes de la philosophie nouvelle, même san[illegible] cours d'un président. Depuis longtemps, une aussi vive [illegible] n'avait agité l'Université et le pays latin. Par un assez singulier [illegible] modement, l'abbé de Polignac s'engagea à soutenir deux thès[illegible] rentes deux jours de suite : la première, en l'honneur de Desca[illegible] seconde, en l'honneur d'Aristote. Il arrangea lui-même en t[illegible] principes de Descartes, car c'était la première thèse cart[illegible] dans l'Université de Paris. En soutenant la cause de Desca[illegible] enchanta tout le monde le premier jour; et le lendemain il [illegible] Aristote aux applaudissements des péripatéticiens. A son r[illegible] Pologne, en 1698, le cardinal de P[illegible] passé par la H[illegible] et il avait eu plusieurs conférenc[illegible] objections et à quelques citations [illegible] pensée de son poëme philosophiq[illegible] rentes reprises, et quelques frag[illegible]

; mais il mourut en 1741, avant d'avoir pu l'achever. *L'Anti-* *e* fut revu et publié par son ami l'abbé de Rothelin et par le *s*ieur Le Beau. Ce poëme, écrit en vers latins, est divisé en *li*vres intitulés *de Voluptate, de Inani, de Atomis, de Motu, de* *, de Belluis, de Seminibus, de Mundo, de Terra et Mari.* Le car*té*sme le plus rigide et le mieux conçu brille dans le développement *des* questions, dit Mairan dans son éloge. Le cardinal de Polignac *n'a pa*s moins d'enthousiasme pour Descartes que Lucrèce pour *Épicur*e.

......................Quo nomine dicam
Naturæ genium, patriæ decus, ac decus ævi
Cartesium nostri, qui se jactabat alumnum
Galliæ [illegible] arte Minervæ;
Ante [illegible] fulmina [illegible]
Quam veri auctorem eximium mentisque regendæ.

(Lib. VIII, v. [illegible])

*Com*me Fontenelle, il soutint le plein de Descartes contre le vide de *Newto*n, et l'idée claire de l'impulsion contre l'attraction, qu'il accuse *d'être* une qualité occulte :

Haud ego Newtonus clamat, systemata fingo.
Hæc quidem haud fingit, sed dudum ficta coaptat.
Virtutem occultam et cæcos in corpore sensus
Debet Aristoteli; vacuum tulit ex Epicuro,
Cartesio bellum indicens qui cuncta volebat
Mechanice fieri, plusque a mente profecto.

(Lib. IV, v. 1085.)

*Pou*r la métaphysique, il développe tous les grands principes carté*siens*, et souvent il ne fait presque que traduire les *Méditations* en *la*tins, surtout dans le cinquième livre, qui traite de l'esprit et de *l'u*nion de l'âme et du corps. Le sixième livre tout entier est *consac*ré au développement et à la défense de l'automatisme des bêtes. *On rec*onnaît aussi l'influence de Malebranche, qu'il avait consulté sur *plusieurs* *passages* de son poëme, dans la manière dont il explique l'union de *l'âme* et du corps, et la nature de la raison. En effet, c'est à l'action *seule* de Dieu qu'il attribue tous les mouvements du corps. C'est *la* seule cause efficiente, qui meut notre corps à l'occasion des *désirs* de notre âme, et toute la doctrine de Malebranche est parfai*tement* résumée en un seul vers :

Illius (Dei) efficere est, nostra est optare facultas.

(Lib. V, v. 1364.)

*Comm*e Malebranche, il identifie la raison avec Dieu même :

Lex igitur primæva Dei mens atque voluntas
Et legem hanc sentire Deum est audire loquentem.

(Lib. IX, v. 422.)

Il combat non seulement Épicure et Lucrèce, mais aussi Hobbes. *A* Hobbes, il oppose l'existence d'une loi univer-

selle de justice; à Spinoza, il reproche d'avoir confondu Dieu av
l'univers, l'architecte avec la maison :

..........................Vesana Stratonis
Restituit commenta suisque erroribus auxit
Omnigeni Spinoza Dei fabricator, et orbem
Appellare Deum, ne quis Deus imperet orbi,
Tanquam esset domus ipsa domum qui condidit, ausus.
(Lib. III, v. 805.)

A Locke, qui doute si Dieu n'aurait pas pu conférer à la matière faculté de penser, il répond que l'étendue est l'essence même, et n pas un mode de la matière; que tout dérive, en elle, de cette propri essentielle d'être étendue, ce qui exclut la possibilité même de faculté de penser, puisqu'il n'y a aucun rapport entre la pensée l'étendue.

Sans aller jusqu'à dire avec Bougainville, auteur d'une traduction fra çaise de *l'Anti-Lucrèce*, que ce poëme ne serait désavoué ni par Descart ni par Virgile, indépendamment des difficultés vaincues, nous devo y reconnaître une certaine force dans la pensée et dans les argument comme dans l'expression. *L'Anti-Lucrèce* l'emporte sur tous le poëmes latins consacrés à la philosophie de Descartes, qui avaie paru en Hollande, en France et en Italie. En France, Habert d Montmort, maître des requêtes, avait composé, sous le titre de *Natura rerum*, un poëme cartésien en vers latins, dont Sorbière, q l'avait lu, fait le plus grand éloge; mais ce poëme n'a pas été publ En Hollande, Schotanus avait mis les méditations en vers latins. E Italie, Benoît Stay, qui a été secrétaire de plusieurs papes pour le lettres latines, a aussi publié, en 1744, un poëme en vers latins sur l philosophie de Descartes.

On peut consulter sur le cardinal de Polignac, le *Discours préli naire* de la traduction de Bougainville, les éloges de De Boze et d Mairan. F. B.

POLITIEN (Ange), ou plus exactement, Ange Cino, naquit en 1454, à Monte-Pulciano, petite ville de Toscane, d'où il a tiré le nom de Policiano. Après avoir étudié à Florence les lettres grecques sous Jean Argyropyle, et les lettres latines sous Landin, il enseigna lui-même les unes et les autres avec de grands applaudissements, particulièrement à Florence. Ce fut un des plus célèbres promoteurs de la renaissance des études classiques. Il mourut comblé de gloire, à l'âge de 40 ans seulement, en 1494.

Sa courte carrière, remplie d'immenses travaux, appartient aussi par plusieurs endroits à la philosophie. Il ne commenta pas seulement dans ses leçons publiques, différents ouvrages d'Aristote; mais il traduisit en latin, de main de maître, *le Charmide* de Platon et le *Manuel* d'Epictète.

Parmi les discours de Politien, il en est un auquel il convient de s'arrêter, parce qu'il renferme une encyclopédie philosophique des connaissances du temps : c'est *le Panepistemon* ou *Savant universel*. Trois sortes de connaissances y sont représentées comme les branches d

de la science : ce qui est inspiré, ce qui est découvert, ce qui · d'inspiration et d'invention. La théologie correspond au do- du savoir inspiré; la philosophie à la sphère des choses décou- ou inventées; la divination est le terme générique des connais- naixtes. Quant à la philosophie même, elle y est divisée en trois . 1° la philosophie intuitive, *spectativa*; 2° la philosophie -, *actualis*; 3° la philosophie raisonnable, *rationalis*. Le pre- nre de philosophie comprend toutes sortes de grandeurs et de s, matérielles ou immatérielles; par conséquent, les mathéma- la physique, la psychologie, et même une partie de la méta- ie. Le second ordre traite des mœurs : de là, morale privée, ; morale domestique, *dispensativa*; enfin, morale civile, *civilis*. ième embrasse tous les emplois du raisonnement et de la lo- grammaire, dialectique, rhétorique, histoire, poétique enfin. nmaire apprend à *indiquer*, la dialectique à *démontrer*, la rhé- à *persuader*, l'histoire à *raconter*, et la poétique à *divertir*.

: la *Vie de Politien*, par Meiners, au tome II des *Biographies res de la renaissance*. C. Bs.

.ITIQUE. *Voyez* ÉTAT.

.US D'AGRIGENTE, sophiste de l'école de Gorgias, dont il parta- soutenait toutes les doctrines, florissait pendant les dernières du V[e] siècle avant notre ère. Platon suppose que Socrate et ·, accablé d'années, discourent ensemble sur la rhétorique. Au t où la discussion va s'animer en cessant d'être générale, Polus n scène et prend la place de son maître. Portant jusque dans te détestable maxime, que l'intérêt personnel est la mesure de n, Polus prouve l'excellence de la rhétorique, en ce qu'elle à l'orateur de satisfaire tous ses caprices, d'accabler ses adver- de les faire exiler ou mettre à mort. Discoureur superficiel, bile à enchaîner de grands mots qu'à construire des arguments , le rhéteur sans conscience cède rapidement le terrain à son ire, qui rétablit, avec les vrais principes de la conduite hu- la dignité et la moralité de l'art. C'est tout ce que nous savons ophiste de second ordre.

:z *le Gorgias* de Platon. D. H.

.YBE, fils de Lycortas, né à Mégalopolis en Arcadie, dans les es années du III[e] siècle avant l'ère chrétienne, et mort vers 0, après avoir fourni une carrière aussi glorieuse que longue s armes, dans la politique et dans les lettres, n'a jamais été, que ichions, considéré comme un philosophe par les historiens de la phie. On peut cependant, sans viser au paradoxe, lui donner ici ace à côté des historiens qui, dans l'antiquité, appliquèrent la phie à l'étude et à l'interprétation des événements humains. Non- ent, en effet, Polybe liv. VI, à la suite de Platon et d'Aristote, ait trois formes principales du gouvernement de la société : la hie, qui dégénère en despotisme; l'aristocratie, qui dégénère rchie; la démocratie, qui dégénère en ochlocratie; non-seule-

ment il marque, comme Platon et Aristote, les lois de cette t
mation fatale qui fait passer tour à tour les Etats des excès de l'
sion aux excès de la liberté; mais il a introduit, ou du moins
introduire dans l'histoire une méthode toute nouvelle, la r
qu'il appelle *pragmatique*, par opposition au genre plus émin
narratif qu'avaient suivi ses prédécesseurs. Ce n'est pas asse
Polybe, que l'historien soit scrupuleux dans ses recherches,
véridique dans ses récits, impartial dans ses jugements; il doi
surtout à l'instruction du lecteur par une attentive analyse de
de leurs causes et de leurs conséquences; il doit éclairer l'av
toutes les lumières que peut offrir l'étude du passé; il doit pré
l'homme d'Etat des conseils précis, de sûres directions pour la
des affaires. Avec la prolixité qui est un des caractères de so
Polybe insiste fréquemment sur les avantages de la méthod
s'estime, pour ainsi dire, l'inventeur; il ne manque aucune
de relever les erreurs des autres historiens, leur défaut de c
leur complaisance à décrire les prodiges accrédités par la sup
populaire, leur négligence dans la recherche des causes qui ont
la grandeur ou amené la perte des empires. Païen fort tiède d
croyances, ne considérant guère le culte que comme un moyen
tenir les passions du vulgaire et d'assurer à la morale public
utile sanction, il reconnaît pour arbitre suprême de nos desti
Fortune, déesse capricieuse plutôt que juste, qui voit avec jalo
trop longues prospérités de l'homme, mais qui n'aime pas, non
infliger de trop longues misères. Cette divinité même, si vague
cise que soit l'image qu'il s'en forme, il s'efforce de restreindre
maine. Il veut qu'on ne l'invoque que dans les cas extrêmes, lo
a épuisé toutes les explications naturelles des actions et des
ments. Par exemple, quand il voit la Grèce affligée d'un décrois
rapide de population, et manquant de bras pour la guerre com
l'agriculture, si on s'imaginait, dit-il, d'envoyer, à ce suje
sulter les oracles, et leur demander des remèdes contre le flé
serait-ce pas folie évidente? Les Grecs n'ont pas besoin de s
chez eux pour trouver la cause du mal: elle est dans l'orgue
l'avarice, dans tous les vices qui détournent l'homme d'avoir
mille et de la nourrir. Corrigeons-nous, et nous n'aurons pas b
devins ni d'augures.

Rien n'est plus sage, assurément, que cette règle de philosoph
rique; rien n'est plus juste que l'application qu'en fait ici l'histor
propre patrie. Mais on sent aussi tout ce qu'a d'imparfait et de sté
religion qui ne prête au Dieu souverain aucun plan, aucune p
dans le gouvernement des affaires humaines, qui ne lui suppos
fection pour sa créature ni discernement dans la répartition de
et des maux qu'il lui envoie. La même froideur s'étend aux a
savantes, dont Polybe fait ressortir des leçons pour le politique,
général, ou pour le simple citoyen. Soit qu'il apprécie les faut
mises dans une négociation ou dans une bataille, la cause des
de Rome et des humiliations de la Grèce, ou les vices de l'orga
militaire de Carthage, on reconnaît partout chez lui une profo
périence des hommes et des choses: l'élève de Philopœmen, l'a

... d'armes des Scipions, savait mieux que personne les secrètes les affaires, grandes et petites, dans cette mémorable ... se décide le triomphe du peuple-roi sur le monde païen. Il ... cependant que, même dans ses meilleures pages, l'impartialité de Polybe ressemble quelquefois à l'indifférence, et ... jugement qu'il porte sur les révolutions dont il fut témoin, ... n'est trop souvent que la morale du succès. C'est ainsi qu'il ... à frondeur d'un tacticien (liv. VIII, c. 1) les cas où l'on ... honnêtement victime de la mauvaise foi d'un ennemi. C'est ... qu'ayant à juger la défection des Achéens dans les dernières ... de la liberté grecque contre les armes romaines (liv. XVII, ...), à ce sujet, dans une assez longue digression sur les ... se demande quels sont les hommes qui méritent ce nom ... il l'avoue lui-même : ce ne seront ni ceux qui, au ... la tranquillité publique, portent leurs concitoyens à faire al... avec un roi, ni ceux qui leur conseillent d'abandonner d'anciens ... pour s'en faire de nouveaux, plus utiles aux nouveaux intérêts ..., etc.; et apparemment il range dans cette classe les citoyens ... intrigues avaient jadis livré les cités du Péloponèse à Phi... Il reproche amèrement à Démosthène d'avoir flétri les ci... qui écartèrent de leur patrie les maux que l'orateur athénien ... attirer sur la sienne, si elle n'eût trouvé dans le roi de Macé... vainqueur clément et généreux. On sait comment Démo... réfute d'avance, dans son plaidoyer *sur la Couronne*, cette ... doctrine, bonne peut-être alors pour les pauvres républiques ... de Messène, ... la ville qui mais... que soutenaient encore tant de grands hommes. En général, ... pas sans douleur qu'on voit Polybe se résigner si facilement à ... tion de la Grèce, de la Grèce bien dégénérée sans doute, mais ... même, enfin, il honore dans sa défaite par des talents divers et ... telles vertus. Qu'il oppose à la mauvaise foi trop commune ... Grecs la sévère fidélité des Romains à leur parole (*Voyez* liv. VI, ...), on comprend ce témoignage d'une âme honnête, sur qui la ... plus d'empire que tous les regrets que peut lui inspirer le pa...; mais, lorsque ailleurs (liv. XXIV, c. 9), il raconte le fameux ... Scipion l'Africain refusant de rendre ses comptes, en déchirant ... res à la vue de tous, et répondant par une dédaigneuse ironie ... times plaintes du sénat; lorsqu'il déclare avoir décrit en détail ... ne « pour rendre hommage à la gloire d'un illustre mort, et ... ter les générations futures aux belles actions, » ne reconnaît... dans ce dernier trait la complaisance d'un client intime des ...?

... à l'originalité même de la science *pragmatique*, dont Polybe ...r, elle semble assez contestable. Plus d'un historien, avant ...et, pour n'en citer qu'un seul, Thucydide avait conçu l'his... comme un ensemble où l'explication des faits devait avoir sa place ... récit. Polybe seulement accorde à cette philosophie pratique ... plus de place qu'elle n'en avait obtenu chez ses devanciers; ... l'objet principal de son attention et de ses recherches. Par là, ... digne de compter parmi les ancêtres de Machiavel. A le

lire, en effet, on croit souvent lire quelque page du *Prin*
Discours sur Tite-Live : heureux s'il n'annonçait Machiavel
la finesse et la profondeur des vues, et s'il ne lui ressemblait
quefois aussi par une apparente indifférence pour les plus haut
de la morale et de la religion.

Consulter, pour plus de détails, sur ce sujet : Daunou, *Co*
toire ancienne, t. XII, 1re partie (Paris, 1846). — M. de Vries, *de*
Polybii pragmatica, in-8°, Leyde, 1843. — La Préface de M.
chot, en tête de sa traduction française de Polybe, la meill
plus complète qui ait paru jusqu'ici de cet historien (3 vol. in-
1847). E.

POLYEN [*Polyænus*] DE LAMPSAQUE, un disciple et un a
cure, qui mourut avant son maître, et que celui-ci, dans s
ment, recommande au souvenir de la postérité philosophique
Laërce, liv. X, § 18, 19 et 24). Cicéron nous apprend (*Acade*
c. 33; *de Finibus,* lib. I, c. 6) que Polyen s'était d'abord fait re
comme un profond géomètre; mais que depuis sa liaison avec
il soutint avec ce philosophe la fausseté de la science à laquelle
consacré la moitié de sa vie. Il n'y a rien de commun entre n
curien et l'historien du même nom, auteur des *Stratagèmes.*

POLYTHÉISME. *Voyez* MYTHOLOGIE.

POMPONACE (Pierre) est un des noms les plus connus de l
sophie moderne. Si l'on a fort exagéré son importance en pré
dater de lui la réforme des études spéculatives des trois
siècles, il faut pourtant reconnaître qu'il fut le professeur de
sophie le plus influent de son époque; qu'il fit pour Aristote
Marsile Ficin avait fait pour Platon; qu'il sépara avec une co
fermeté la science naturelle d'avec la tradition chrétienne; q
vendiqua pour la philosophie le droit *de s'en tenir à la nature t*
fois que pour l'explication d'un phénomène, si extraordinaire q
raisse, les raisonnements naturels sont suffisants.

Pierre *Pomponazzi,* Pomponace ou Pomponat, naquit à M
d'une famille noble, le 16 septembre 1462. L'extrême petites
taille lui fit donner le surnom de *Peretto,* sous lequel on contin
désigner même quand il fut arrivé à la célébrité. Il étudia
decine et la philosophie à l'université de Padoue, où il fut non
suite de bonne heure à une chaire de philosophie. Le plus illu
ses maîtres, celui qui avait interprété avec tant de succès le *di*
stote, dans le sens d'Averrhoès, jusqu'à faire disparaître enti
le texte sous le commentaire, Achillini fut, dès l'abord, viven
taqué par Pomponace. La véhémence de ces attaques, une é
pleine de feu, un esprit subtil et brillant à la fois, une phys
animée et piquante, un organe sonore, mais, par-dessus to
verve féconde en plaisanteries et remarquable d'à-propos, fur
ressources plus que suffisantes pour concilier au jeune pr
l'enthousiasme de la jeunesse [illegible]sitaire. Pomponace fut le
idolâtré d'un[illegible] d'esprit[illegible] parmi lesquels se tro

. Jules-César Scaliger, Contarini, Augustin Niphus, Sperone Hercule de Gonzague. Lorsque la guerre le força à quitter . se retira à Ferrare, puis à Bologne, partout suivi triompha- son auditoire enchanté.

. Bologne qu'il publia, en 1516, son livre fameux *de l'Immor- âme*, où il soutenait que, si l'âme humaine était individuel- selon l'Évangile et selon l'Église, elle était mortelle doctrines d'Aristote, d'après la meilleure des philosophies. la fin de cet ouvrage, il eût protesté de sa filiale soumission saint-siége, et répété plusieurs fois cette déclaration : « La l'immortalité de l'âme est, comme celle de l'immortalité problème sur lequel la raison ne peut décider ni pour ni lequel Dieu seul peut donner la certitude. Pour moi, il saint Augustin, qui vaut bien Platon et Aristote, ait cru à pour que j'y ajoute foi moi-même, » il fut, par toute hérésie, par conséquent, inquiété et persécuté. A Ve- les moines et les prédicateurs ne se lassèrent pas de le leurs sermons : ils forcèrent le patriarche de déférer aux livre incriminé, et ceux-ci, après l'avoir unanimement comme irréligieux, le firent brûler par la main du bourreau.

. Pomponace fut traité moins rigoureusement : dénoncé au saint Palais, il fut chaleureusement défendu près de Léon X Bembo, qui avait connu à Padoue. Le pontife, occupé querelles qui commençaient à s'élever en Allemagne au- et de Luther, trouva que le *de Immortalitate* n'était immoral, et imposa silence aux organes de l'inquisi- que la plus vive n'en continua pas moins à retentir dans et les couvents, où Pomponace semblait plus dangereux hérésiarques du Nord ; mais l'impulsion qui avait été donnée recherches psychologiques ne fut pas interrompue : à le XVI[e] siècle, quand les élèves des universités italiennes débuter un professeur de philosophie, quel que fût le se proposât de traiter, ils lui criaient volontiers, pour sur-le-champ ses doctrines : « Parlez-nous de l'âme, *dell'*

, d'ailleurs, n'avait pu décourager un esprit aussi persévé- énergique et entraînant. Dès 1520, Pomponace fit paraître écrits où il mit de nouveau en relief les nombreuses et ra- contradictions qu'il croyait apercevoir entre la foi reçue de les enseignements officiels de l'école, alors au service de deux écrits traitent, l'un *des Enchantements et des mi-* *de la Liberté, du Destin et de la Providence.* Pompo- quatre ans après cette publication. On raconte que sa fiante ; du moins fut-elle fort souvent citée par ses défen- repousser l'accusation d'impiété. Le cardinal Hercule de fit transporter ses restes à Gonzague, dans la sépulture des de cette famille souveraine, et lui fit ériger une statue de

questions capitales se disputaient l'attention de Pomponace, l'objet ordinaire de ses cours et de ses publications : l'im-

sition d'une moralité parfaite, d'une vertu entièrement désintér
qui doit former la fin et le terme de tous nos efforts. Nul n'esl
d'être savant ou artiste; mais nul n'est dispensé de tendre v
plus grande perfection morale que sa raison puisse concevoir.

Tel est le point de vue général de Pomponace : il nous ex
pourquoi ce philosophe peut être disculpé du reproche d'hypoc
pourquoi il paraît à la fois reconnaître l'empire de la religion, et
mer pour la science naturelle une sphère d'action indépendante et p
Il nous explique de même les solutions auxquelles Pomponace
sur les trois questions auxquelles il a consacré ses trois princ
ouvrages.

Commençons par celle qui excite le plus vivement l'intérêt,
mortalité de l'âme. Elle est rapprochée d'abord par Pomponace
question de savoir si le monde est éternel ou s'il a été créé. Des r
naturelles, dit-il, ne sauraient résoudre ni l'une ni l'autre;
toutes les deux ont dû être résolues négativement par Aristot
philosophe ne pouvait admettre ni la création de l'âme ni son in
talité. Toutefois Pomponace ne pousse pas ses doutes aussi loin q
stote. S'il croit devoir poser en fait que le corps de l'homme et so
sont étroitement unis, non comme le mouvant et le mû, mais c
la matière et la forme; — le mouvant et le mû ne sont pas plus é
ment liés ensemble que les bœufs et le chariot auquel ils sont at
il n'en conclut pourtant pas que l'âme ait besoin du corps com
son sujet. Il pense seulement que l'âme raisonnable ne pourra
exister sans corps, parce qu'elle ne peut pas se passer d'un obje
son activité (*de Immortalitate*, c. 9). Cette opinion tient à ce que
ponace regarde la raison universelle comme un être indépendan
matière que possèdent les intelligences motrices des astres, et q
pas besoin de corps pour penser; tandis que l'âme animale et
végétative, bien qu'elles cachent aussi un élément immatériel
divisible, étendent leur activité sur le corps entier, et, par
quent, ont besoin du corps comme de leur sujet et de leur obj
fois. Entre cette raison universelle ou supérieure et ces âmes
rieures, se trouve cette sorte d'intelligence qui a besoin du corps
pas comme d'un sujet, mais cependant comme d'un objet : cet
telligence est celle de l'homme, laquelle, suivant Aristote, est
de s'attacher aux images fournies par les sens et l'imagination,
faire l'objet de ses méditations. Il s'ensuit que l'âme humaine n
pas exister sans corps. Il en paraît résulter aussi que le corps
sujet à la mort, l'âme doive être mortelle. Voilà ce que l'ordre
versel des choses semble décider sur l'immortalité de nos âme
même temps, Pomponace pense qu'il est nécessaire de lier ce
mortel et ce qui est immortel par un milieu, par un intermédiai
serait l'âme humaine; mais a-t-il le droit d'en conclure que cett
est mortelle? Il est plus pressant lorsque, s'appuyant enco
l'expérience, il soutient que notre raison spéculative ne peut con
l'universel que dans le particuli[illegible] et a besoin des sens et de
gination pour se représente[illegible] prétend
raison pratique, pour prod
prits vitaux et du sang, et

ualité, c'est-à-dire sans le corps. Nulle partie de l'esprit humain
donc rien et n'a donc aucune vie sans son union avec le corps.
strument corporel la volonté ne peut agir ; or, la volonté est
omme on doit déterminer toutes les forces de notre corps et de
re. Que deviendront donc ces forces et cette puissance domi-
quand l'instrument corporel n'existera plus? Deux conclusions
ntent ici : 1° au sens propre et absolu, l'âme est mortelle ;
uisqu'elle participe jusqu'à un certain point de la connaissance
verselle, elle est relativement et improprement immortelle. —
philosophe ne peut rien décider ni pour ni contre l'immortalité,
accepter par la foi comme un dogme révélé.... Je crois comme
, comme homme, ce que je ne puis croire comme philosophe
me savant. A cette solution Boccalini répondit : « Il faut ab-
Pomponace en tant qu'homme et le brûler en tant que philo-
Et cette plaisanterie avait un sens très-sérieux, puisque le
de Bénévent tenu en 1513, quatre ans avant la publication
de Immortalitate, avait condamné la doctrine d'Averrhoès
en que celle d'Alexandre d'Aphrodise, celle qui enseignait
alité de la raison universelle aussi bien que celle qui en-
la mortalité de l'âme individuelle, et avait ainsi d'avance re-
es conclusions de Pomponace.

blème de l'immortalité tourmentait pourtant Pomponace beau-
oins que celui de la liberté morale, en présence duquel surtout
venait du mythe de Prométhée (*de Fato*, lib. III, c. 7) : « Ista
nt, *dit-il*, quæ me premunt, quæ me angustiant, quæ me in-
et insanum reddunt, ut vera sit interpretatio fabulæ Prome-
i dum studet clam surripere ignem Jovi, eum relegavit Jupiter
Scythica, in qua corde assidue pascit vulturem rodentem ejus
rument, si l'homme n'est pas libre, s'il est esclave d'un destin
, peut-il être responsable? Comment peut-on lui imputer ses
ses vices? Et si la voix impérieuse de la conscience proclame
de notre volonté et notre responsabilité, comment la provi-
la prescience de Dieu peuvent-elles s'accorder avec elles?...
dans lequel Pomponace discute ces questions est celui d'un
. Il expose les résultats des philosophes ses devanciers avec
ide clarté, et développe avec précision les difficultés où ils se
barrassés ; il montre une sagacité, une finesse extraordinaires,
ant toutes sortes de solutions, mais plus encore en suscitant de
objections. Après avoir conduit ainsi son lecteur à travers un
labyrinthe de raisons contraires et contradictoires, et aug-
n lui le sentiment de l'incertitude, il finit par avouer qu'il ne
aucun système satisfaisant, mais qu'il se soumet avec con-
la doctrine de l'Église. Pomponace part d'abord de la notion
du *destin*, qui consiste à croire que *les événements futurs sont*
les. Que devient cette notion, se demande-t-il, s'il y a une
rovidence, ou encore si la volonté humaine est libre? S'il y a
ndence suprême qui gouverne tout souverainement et connaît
iblement, le destin est réel et absolu. S'il y a pour l'homme un
tout n'est pas soumis au destin ; du moins, tout ce qui est
échappe à l'empire du destin. *Mais la providence exclut*

sition d'une moralité parfaite, d'une vertu entièrement désintéressée, qui doit former la fin et le terme de tous nos efforts. Nul n'est tenu d'être savant ou artiste; mais nul n'est dispensé de tendre vers la plus grande perfection morale que sa raison puisse concevoir.

Tel est le point de vue général de Pomponace : il nous explique pourquoi ce philosophe peut être disculpé du reproche d'hypocrisie; pourquoi il paraît à la fois reconnaître l'empire de la religion, et réclamer pour la science naturelle une sphère d'action indépendante et propre. Il nous explique de même les solutions auxquelles Pomponace arrive sur les trois questions auxquelles il a consacré ses trois principaux ouvrages.

Commençons par celle qui excite le plus vivement l'intérêt, l'immortalité de l'âme. Elle est rapprochée d'abord par Pomponace de la question de savoir si le monde est éternel ou s'il a été créé. Des raisons naturelles, dit-il, ne sauraient résoudre ni l'une ni l'autre ; mais toutes les deux ont dû être résolues négativement par Aristote : ce philosophe ne pouvait admettre ni la création de l'âme ni son immortalité. Toutefois Pomponace ne pousse pas ses doutes aussi loin qu'Aristote. S'il croit devoir poser en fait que le corps de l'homme et son âme sont étroitement unis, non comme le mouvant et le mû, mais comme la matière et la forme ;— le mouvant et le mû ne sont pas plus étroitement liés ensemble que les bœufs et le chariot auquel ils sont attelés : il n'en conclut pourtant pas que l'âme ait besoin du corps comme de son sujet. Il pense seulement que l'âme raisonnable ne pourrait pas exister sans corps, parce qu'elle ne peut pas se passer d'un objet pour son activité (*de Immortalitate*, c. 9). Cette opinion tient à ce que Pomponace regarde la raison universelle comme un être indépendant de la matière que possèdent les intelligences motrices des astres, et qui n'a pas besoin de corps pour penser; tandis que l'âme animale et l'âme végétative, bien qu'elles cachent aussi un élément immatériel ou indivisible, étendent leur activité sur le corps entier, et, par conséquent, ont besoin du corps comme de leur sujet et de leur objet à la fois. Entre cette raison universelle ou supérieure et ces âmes inférieures, se trouve cette sorte d'intelligence qui a besoin du corps, non pas comme d'un sujet, mais cependant comme d'un objet : cette intelligence est celle de l'homme, laquelle, suivant Aristote, est forcée de s'attacher aux images fournies par les sens et l'imagination, et d'en faire l'objet de ses méditations. Il s'ensuit que l'âme humaine ne peut pas exister sans corps. Il en paraît résulter aussi que le corps étant sujet à la mort, l'âme doive être mortelle. Voilà ce que l'ordre universel des choses semble décider sur l'immortalité de nos âmes. En même temps, Pomponace pense qu'il est nécessaire de lier ce qui est mortel et ce qui est immortel par un milieu, par un intermédiaire qui serait l'âme humaine ; mais a-t-il le droit d'en conclure que cette âme est mortelle? Il est plus pressant lorsque, s'appuyant encore sur l'expérience, il soutient que notre raison spéculative ne peut connaître l'universel que dans le particulier, et a besoin des sens et de l'imagination pour se représenter le particulier ; lorsqu'il prétend que la raison pratique, pour produire un acte quelconque, a besoin des esprits vitaux et du sang, et ainsi ne saurait rien faire sans l'objet de

cette activité, c'est-à-dire sans le corps. Notre partie de l'esprit humain ne peut donc rien et n'a donc aucune vie sans son union avec le corps. Sans instrument corporel la volonté ne peut agir; or, la volonté est ce qui domine ou doit dominer toutes les forces de notre corps et de notre âme. Que deviendront donc ces forces et cette puissance dominatrice quand l'instrument corporel n'existera plus? Deux conclusions se présentent ici : 1° au sens propre et absolu, l'âme est mortelle; mais, puisqu'elle participe jusqu'à un certain point de la connaissance de l'universel, elle est relativement et improprement immortelle. — 2° Si le philosophe ne peut rien décider ni pour ni contre l'immortalité, il faut l'accepter par la foi comme un dogme révélé.... Je crois comme chrétien, comme homme, ce que je ne puis croire comme philosophe ou comme savant. A cette solution Bocca lui répondit : « Il faut absoudre Pomponace en tant qu'homme et le brûler en tant que philosophe. » Et cette plaisanterie avait un sens très-sérieux, puisque le concile de Bénévent tenu en 1513, quatre ans avant la publication du livre *de Immortalitate*, avait condamné la doctrine d'Averrhoès aussi bien que celle d'Alexandre d'Aphrodise, celle qui enseignait l'immortalité de la raison universelle aussi bien que celle qui enseignait la mortalité de l'âme individuelle, et avait ainsi d'avance réprouvé les conclusions de Pomponace.

Le problème de l'immortalité tourmentait pourtant Pomponace beaucoup moins que celui de la liberté morale, en présence duquel surtout il se souvenait du mythe de Prométhée (*de Fato*, lib. III, c. 7) : « Ista igitur sunt, *dit-il*, quæ me premunt, quæ me angustiant, quæ me insomnem et insanum reddunt, ut vera sit interpretatio fabulæ Promethei, qui dum studet clam surripere ignem Jovi, eum relegavit Jupiter in rupe Scythica, in qua corde assidue pascit vulturem rodentem ejus cor. » Comment, si l'homme n'est pas libre, s'il est esclave d'un destin inflexible, peut-il être responsable? Comment peut-on lui imputer ses vertus et ses vices? Et si la voix impérieuse de la conscience proclame la liberté de notre volonté et notre responsabilité, comment la providence et l'omniscience de Dieu peuvent-elles s'accorder avec elles?... L'esprit dans lequel Pomponace discute ces questions est celui d'un sceptique. Il expose les résultats des philosophes ses devanciers avec une grande clarté, et développe avec précision les difficultés où ils se sont embarrassés; il montre une sagacité, une finesse extraordinaires, en avançant toutes sortes de solutions, mais plus encore en suscitant de nouvelles objections. Après avoir conduit ainsi son lecteur à travers un immense labyrinthe de raisons contraires et contradictoires, et augmenté en lui le sentiment de l'incertitude, il finit par avouer qu'il ne connaît aucun système satisfaisant, mais qu'il se soumet avec confiance à la doctrine de l'Église. Pomponace part d'abord de la notion ordinaire du *destin*, qui consiste à croire que *les événements futurs sont inévitables*. Que devient cette notion, se demande-t-il, s'il y a une divine providence, ou encore si la volonté humaine est libre? S'il y a une providence suprême qui gouverne tout souverainement et connaît tout infailliblement, le destin est réel et absolu. S'il y a pour l'homme un libre arbitre, tout n'est pas soumis au destin; du moins, tout ce qui est en notre pouvoir échappe à l'empire du destin. *Mais la providence exclut*

la liberté, et la liberté exclut et la providence et le destin. On a diversement essayé de faire cesser cette incompatibilité profonde : les uns, appuyés sur le sentiment, ont admis la liberté et nié la providence; les autres ont tout ensemble accordé la providence et la liberté, en leur assignant des sphères différentes : à la providence la lune, à la liberté et à ses hasards le monde sublunaire et ses accidents. Un troisième parti n'exclut pas du règne de la providence tout ce qui arrive sur la terre, c'est-à-dire tout ce qui est déterminé par l'influence des astres et par celle de la divinité qui régit les astres; mais ce parti distingue deux sortes d'événements terrestres et sublunaires : ceux qui dépendent directement des lois immuables de la nature, et par conséquent de la providence qui a établi et qui exécute ces lois; puis, ceux qui n'ont plus de rapport avec la providence, mais qui sont accidentels, c'est-à-dire conçus et produits par la seule liberté de l'homme. Cette distinction, par laquelle la providence générale est admise et la providence spéciale rejetée, doit être repoussée par les philosophes chrétiens, obligés de croire aussi à une providence spéciale et particulière. L'opinion *chrétienne* et l'opinion *stoïcienne* semblent à Pomponace approcher le plus de la vérité. La première, cependant, lui donne trois doutes importants : premièrement, le christianisme prescrit d'affranchir de l'erreur et du vice tout homme qui s'est trompé ou égaré; or, pourquoi Dieu, étant tout-puissant et ayant prévu de toute éternité toutes les fautes des hommes, ne les délivre-t-il pas de leurs imperfections? Pourquoi, en omettant cela, Dieu ne pèche-t-il pas, tandis que cette omission même constitue un péché chez l'homme? En second lieu, Dieu non-seulement ne retient pas les hommes de malfaire, mais les entoure de toutes les séductions propres à les entraîner au mal. Leur volonté est faible et corrompue, leur intelligence aveugle; les vices et les voluptés les environnent; la vertu est tourmentée, persécutée; la méchanceté honorée et triomphante. Enfin, on peut concevoir comme possible un monde où il n'y aurait que des gens de bien, tandis que dans le monde actuel les méchants sont en majorité. Pourquoi la Divinité, prévoyant tout, n'a-t-elle pas préféré l'autre combinaison comme plus favorable à la perfection humaine?... Mais le plus grand inconvénient de l'opinion chrétienne, selon Pomponace, est qu'elle nous soumet entièrement à la fatalité à laquelle elle prétend nous soustraire, et qu'elle se contredit elle-même. D'un côté, elle établit que Dieu opère tout avec certitude, que rien ne s'effectue sans sa coopération, que toutes choses sont instruments de Dieu; d'un autre côté, elle déclare qu'il dépend de l'homme de vouloir ou de ne pas vouloir. Voilà pourquoi Pomponace regarde comme plus raisonnable la doctrine des stoïciens, selon lesquels tout est nécessaire par suite de la providence divine. Si les stoïciens font de Dieu la source du mal et de cette confusion qui est le propre de notre univers, ils rendent probable aussi l'idée que la perfection du tout exige une pareille confusion, un pareil assemblage de tous les contrastes imaginables. Notre condition présente est telle que le mal même y semble nécessaire à l'existence du bien; qu'il semble l'un des plus énergiques éléments du progrès humain, comme de la nature universelle. Que si ensuite Pomponace ajoute qu'il faut néanmoins rejeter la nécessité des stoïciens, parce que

l'Église la rejette, et qu'il faut préférer la décision de l'Église aux opinions de notre imparfaite raison, il n'abuse pas le lecteur, qui devine aisément sa propension pour cette doctrine.

Dans l'ouvrage *de Incantationibus, seu de naturalium effectuum admirandorum causis*, Pomponace se propose de remplacer la foi dans les effets miraculeux des esprits par une opinion plus raisonnable, par celle qui ne suppose pour les phénomènes de la nature, si merveilleux qu'ils paraissent, que des causes naturelles. S'il existe des raisons semblables, rien ne nous oblige de croire aux démons. « Il serait ridicule et absurde, dit-il (p. 20), de mépriser le visible et le naturel pour recourir à un invisible dont la réalité ne nous est garantie par aucune probabilité solide. » Pour prouver qu'il ne saurait y avoir d'influences occultes ni de prodiges opérés par les esprits, il commence par invoquer l'autorité d'Aristote, qui n'avait pas admis et qui ne connaissait pas les *démons*. Selon les principes de ce philosophe, tout événement terrestre peut être ramené en soi-même, comme dans ses propriétés et ses effets, à l'action des corps célestes. Le don de prophétie que possèdent certains hommes vient de l'influence des astres, et, par conséquent, du régulateur du monde sidéral, Dieu, et non pas d'une liaison incompréhensible avec des esprits inconnus et inconcevables. Le don de divination tient à une certaine disposition du corps, celle-ci au cours naturel des éléments, et ce cours lui-même dépend des étoiles qui influent directement sur notre globe. Il n'y a donc point de *miracles*, si par là on entend des événements absolument contraires à l'ordre de la nature et des corps célestes. Toutefois Pomponace, après cette profession de foi naturaliste, adopte les prodiges de Moïse, du Christ et de tous ceux que l'Église avait investis du don des miracles. Il fallait, dit-il, pour la naissance et la durée des religions, de ces interventions extraordinaires de la part de la Divinité; il fallait des miracles; de telle façon que l'on peut même prédire leur fin prochaine aux religions où il ne s'opère plus de prodiges.

Il nous semble inutile de faire voir que les principes spéculatifs de Pomponace conduisaient ou devaient conduire au sensualisme et au matérialisme. Par là il mérite d'être considéré comme le principal fondateur de ce que l'on appelait au XVIe siècle l'école de Bologne. Nous citerons comme défenseurs ou continuateurs de Pomponace, Simon Porta ou Portius, de Naples, professeur à Pise, et auteur de deux écrits fidèlement conçus dans l'esprit de son maître, l'un *De rerum naturalium principiis*, l'autre *de Anima et mente humana* (1551); Lazare Bonamico, Jules-César Scaliger, Jacques Zabarella, et enfin César Cremonini, que l'on accusait d'avoir donné au prudent compromis de Pomponace sur l'opposition de la science philosophique et de la foi catholique, l'expression la moins équivoque et la moins digne d'un sage véritable : *Intus ut libet, foris ut moris est.* C. Bs.

PORDAGE (Jean), médecin et naturaliste anglais du XVIIe siècle, né à Londres en 1625, et mort dans la même ville en 1698, appartient à l'histoire du mysticisme par un ouvrage intitulé *Métaphysique divine et véritable*. Il fut tour à tour le maître et l'élève de la fameuse Jeanne Leade, la fondatrice de la *société des Philadelphes*, société établie sur

la liberté, et la liberté exclut et la providence et le destin. On a sement essayé de faire cesser cette incompatibilité profonde : les appuyés sur le sentiment, ont admis la liberté et nié la provi les autres ont tout ensemble accordé la providence et la liberté, assignant des sphères différentes : à la providence la lune, à la et à ses hasards le monde sublunaire et ses accidents. Un tro parti n'exclut pas du règne de la providence tout ce qui arrive terre, c'est-à-dire tout ce qui est déterminé par l'influence des et par celle de la divinité qui régit les astres ; mais ce parti dis deux sortes d'événements terrestres et sublunaires : ceux qui dent directement des lois immuables de la nature, et par cons de la providence qui a établi et qui exécute ces lois ; puis, ce n'ont plus de rapport avec la providence, mais qui sont accid c'est-à-dire conçus et produits par la seule liberté de l'homme distinction, par laquelle la providence générale est admise et la dence spéciale rejetée, doit être repoussée par les philosophes tiens, obligés de croire aussi à une providence spéciale et parti L'opinion *chrétienne* et l'opinion *stoïcienne* semblent à Pompon procher le plus de la vérité. La première, cependant, lui donr doutes importants : premièrement, le christianisme prescrit d' chir de l'erreur et du vice tout homme qui s'est trompé ou égar pourquoi Dieu, étant tout-puissant et ayant prévu de toute é toutes les fautes des hommes, ne les délivre-t-il pas de leurs im tions ? Pourquoi, en omettant cela, Dieu ne pèche-t-il pas, tand cette omission même constitue un péché chez l'homme ? En lieu, Dieu non-seulement ne retient pas les hommes de ma mais les entoure de toutes les séductions propres à les entraî mal. Leur volonté est faible et corrompue, leur intelligence av les vices et les voluptés les environnent ; la vertu est tourmenté sécutée ; la méchanceté honorée et triomphante. Enfin, on peut voir comme possible un monde où il n'y aurait que des gens de tandis que dans le monde actuel les méchants sont en majorité. quoi la Divinité, prévoyant tout, n'a-t-elle pas préféré l'autre naison comme plus favorable à la perfection humaine ?... Mais grand inconvénient de l'opinion chrétienne, selon Pomponac qu'elle nous soumet entièrement à la fatalité à laquelle elle préten soustraire, et qu'elle se contredit elle-même. D'un côté, elle que Dieu opère tout avec certitude, que rien ne s'effectue sans sa ration, que toutes choses sont instruments de Dieu ; d'un autr elle déclare qu'il dépend de l'homme de vouloir ou de ne pas v Voilà pourquoi Pomponace regarde comme plus raisonnable la d des stoïciens, selon lesquels tout est nécessaire par suite de la dence divine. Si les stoïciens font de Dieu la source du mal et c confusion qui est le propre de notre univers, ils rendent probab l'idée que la perfection du tout exige une pareille confusion, un assemblage de tous les contrastes imaginables. Notre conditi sente est telle que le mal même y semble nécessaire à l'existe bien ; qu'il semble l'un des plus énergiques éléments du progr main, comme de la nature universelle. Que si ensuite Pom ajoute qu'il faut néanmoins rejeter la nécessité des stoïciens, pa

l'Église la rejette, et qu'il faut préférer la décision de l'Église aux opinions de notre imparfaite raison, il n'abuse pas le lecteur, qui devine aisément sa propension pour cette doctrine.

Dans l'ouvrage *de Incantationibus, seu de naturalium effectuum admirandorum causis*, Pomponace se propose de remplacer la foi dans les effets miraculeux des esprits par une opinion plus raisonnable, par celle qui ne suppose pour les phénomènes de la nature, si merveilleux qu'ils paraissent, que des causes naturelles. S'il existe des raisons semblables, rien ne nous oblige de croire aux démons. « Il serait ridicule et absurde, dit-il (p. 20), de mépriser le visible et le naturel pour recourir à un invisible dont la réalité ne nous est garantie par aucune probabilité solide. » Pour prouver qu'il ne saurait y avoir d'influences occultes ni de prodiges opérés par les esprits, il commence par invoquer l'autorité d'Aristote, qui n'avait pas admis et qui ne connaissait pas les *démons*. Selon les principes de ce philosophe, tout événement terrestre peut être ramené en soi-même, comme dans ses propriétés et ses effets, à l'action des corps célestes. Le don de prophétie que possèdent certains hommes vient de l'influence des astres, et, par conséquent, du régulateur du monde sidéral, Dieu, et non pas d'une liaison incompréhensible avec des esprits invisibles et inconcevables. Le don de divination tient à une certaine disposition du corps, celle-ci au cours naturel des éléments, et ce cours lui-même dépend des étoiles qui influent directement sur notre globe. Il n'y a donc point de *miracles*, si par là on entend des événements absolument contraires à l'ordre de la nature et des corps célestes. Toutefois Pomponace, après cette profession de foi naturaliste, adopte les prodiges de Moïse, du Christ et de tous ceux que l'Église avait investis du don des miracles. Il fallait, dit-il, pour la naissance et la durée des religions, de ces interventions extraordinaires de la part de la Divinité; il fallait des miracles; de telle façon que l'on peut même prédire leur fin prochaine aux religions où il ne s'opère plus de prodiges.

Il nous semble inutile de faire voir que les principes spéculatifs de Pomponace conduisaient ou devaient conduire au sensualisme et au matérialisme. Par là il mérite d'être considéré comme le principal fondateur de ce que l'on appelait au XVIe siècle l'école de Bologne. Nous citerons comme défenseurs ou continuateurs de Pomponace, Simon Porta ou Portius, de Naples, professeur à Pise, et auteur de deux écrits fidèlement conçus dans l'esprit de son maître, l'un *De rerum naturalium principiis*, l'autre *de Anima et mente humana* (1551); Lazare Bonamico, Jules-César Scaliger, Jacques Zabarella, et enfin César Crémonin, que l'on accusait d'avoir donné au prudent compromis de Pomponace sur l'opposition de la science philosophique et de la foi catholique, l'expression la moins équivoque et la moins digne d'un sage véritable : *Intus ut libet, foris ut moris est.* C. Bs.

PORDAGE (Jean), médecin et naturaliste anglais du XVIIe siècle, né à Londres en 1625, et mort dans la même ville en 1698, appartient à l'histoire du mysticisme par un ouvrage intitulé *Métaphysique divine et véritable*. Il fut tour à tour le maître et l'élève de la fameuse Jeanne Leade, la fondatrice de la *société des Philadelphes*, société établie sur

le plan même dont le principal précepteur de Pordage, Jacob Boehm, avait donné la première idée. Elle avait pour objet le culte de *Sophie*, ou de la sagesse, dont l'adoration de Marie ne devait offrir qu'une imparfaite image.

Pordage est un des partisans les plus éminents du théosophe allemand. Il prétendait que des révélations personnelles de la part de Dieu lui avaient conseillé de regarder la doctrine de Boehm comme la vérité divine. Pour répandre sur cette doctrine de nouvelles lumières, il publia en langue anglaise, outre sa *Métaphysique divine*, plusieurs écrits, tels qu'une *Théologie mystique*, et un livre intitulé *Sophie*, écrits qui furent traduits en plusieurs langues et qui passèrent depuis, parmi les mystiques, pour dignes d'être placés à côté des productions de Boehm. Les expressions de l'admiration la plus vive peignent l'enthousiasme de Pordage pour le *divin Boehm*, pour ce *génie éclairé d'en haut*. Loin de lui la pensée de le jamais contredire; un tel soupçon l'affligerait profondément. Il n'a d'autre dessein que de l'expliquer, que de le mettre à la portée d'un plus grand nombre d'adeptes (t. Ier, liv. II, c. 5). Ainsi que Boehm, il a des apparitions et des révélations, mais il les décrit avec plus de précision, avec une certaine netteté britannique dont le cordonnier de Gorlitz ne s'était jamais avisé.

Il assure positivement qu'il ne décrira et ne racontera que ce que Dieu lui-même aura appris à son esprit, en l'enlevant à son corps pour le transporter en sa sainte présence (t. Ier, liv. I, c. 1).

Toutefois, ses ouvrages démentent cette assurance. En les parcourant, on s'aperçoit aussitôt que ses principales doctrines sont empruntées aux philosophes d'Alexandrie et à la Kabbale; que ses visions ne sont que des jeux d'une imagination échauffée; qu'enfin elles diffèrent sur plusieurs points essentiels d'avec les enseignements de Boehm. L'Esprit, ou le Père de l'éternité, dit Pordage, a produit et tiré de lui-même sa propre éternité, et par conséquent, s'est donné à lui-même un commencement et une fin, puisqu'il était d'abord sans commencement et sans fin.... Cette production, cette expansion en commencement et en fin, c'est la sagesse divine : elle peut se représenter sous la forme d'un œil qui se développe graduellement.... D'autres images doivent figurer les perfections divines, et en les employant, Pordage ne fait encore que reproduire les métaphores familières aux platoniciens grecs et juifs. Il en est de même pour la manière dont il essaye d'expliquer l'origine du mouvement, de l'étendue, de la sensibilité, de la raison; cette origine commune, qui n'est autre chose que l'Esprit même.

Il y a du mouvement, dit-il; le mouvement est un fait : il y a donc aussi une force motrice. Mouvoir, c'est agir; être mû, c'est souffrir. La force motrice est donc ce qui agit; le corps mis en mouvement est donc quelque chose qui souffre. Or, agir et souffrir sont opposés l'un à l'autre, et ne peuvent coexister ensemble. Par conséquent, la force motrice et le corps mû sont deux choses essentiellement et numériquement distinctes. Le corps mû, ou le passif, est évidemment la matière; par conséquent, la force motrice est immatérielle en même temps que substantielle, c'est-à-dire un esprit. Un esprit est donc une force mouvante, une pure activité, *merus actus*.

out où il y a une activité produite par un principe interne, il y
vie : ainsi un esprit vit. Mais là aussi il doit y avoir direction
et spontanée, et ainsi un esprit a de la volonté ; une libre volonté,
qu'il ne saurait être dirigé que par soi-même. Là enfin il doit y
le la sensibilité, parce qu'il n'est point de vie où il n'y ait nulle
lité; et ainsi un esprit est doué de sensibilité. La volonté et la sen-
, l'expérience l'atteste, ont bien des degrés divers, depuis les
ntes sortes d'êtres spirituels jusqu'aux plantes et aux minéraux,
sont pas exempts de sensibilité.
esprit doit avoir aussi de l'étendue, de la gravité, parce que
substance est inconcevable sans l'attribut de l'étendue : point d'é-
, point d'être. Il ne suit pas de là, toutefois, que l'esprit soit
le. L'indivisibilité est inhérente, au contraire, à l'unité de sub-
, unité absolue dont rien ne peut se retrancher. Si l'on dit que
lue contient une partie à côté d'une autre partie, et qu'elle est
divisible, on suppose seulement ce qui est en question, on obéit
perfection de notre raison, qui est forcée de se représenter l'é-
comme une succession ou juxtaposition de parties. En soi, l'é-
est absolument simple et parfaitement claire, et par conséquent
t se définir.
prit ayant de l'étendue est capable de se répandre, de rayonner
de soi : le propre de l'esprit est de produire des émanations et
luves spirituels. La vie a ceci de particulier, qu'elle se multiplie
and : l'esprit, à plus forte raison, se révèle par cette qualité, la-
atteste véritablement ses énergies cachées et sa valeur interne.
rit *irradie* des forces, du mouvement, de la lumière.
sensibilité, ou l'expérience immédiate, n'est autre chose que la
tion de l'influence essentielle et particulière d'un objet présent.
y a des objets spirituels, des anges, des démons, Dieu enfin. Il
ne qu'il y ait aussi des sens intérieurs pour connaître ces objets,
uoi il n'y aurait pas de relation convenable entre l'objet et le
Mais les sens, unis à l'entendement et à la volonté, ne forment
être unique, un esprit complet ; c'est-à-dire que nous avons en
lusieurs esprits, autant d'esprits que la connaissance peut avoir
s différents, trois sortes d'esprits enfin : visibles et extérieurs,
les et intérieurs, divins et surnaturels. Ainsi nous avons un triple
une âme triple : une âme naturelle pour ce monde, une âme
que pour le monde des anges, une âme divine pour goûter Dieu
influences.
'onction de l'entendement ou de la raison consiste à recevoir
mbiner des images et des représentations d'objets absents, non-
ent corporels, mais aussi spirituels. Cette faculté n'a donc au-
riginalité, aucune spontanéité : à l'égard des objets mêmes, elle
lement aveugle, parce qu'elle ne les sent et ne les expérimente
; parce qu'elle n'en subit pas l'action vivante et réelle.
es sont les propositions les plus importantes de la *Métaphysique*
Il serait inutile de montrer combien elles ont d'affinité avec les
es analogues des mystiques antérieurs. Elles furent néan-
commentées à leur tour en différents pays : en Angleterre,
lièrement par Jeanne Leade; en Allemagne, par un élève de

madame Guyon, le comte de Metternich, longtemps ministre de Prusse en France. C. Bs.

PORPHYRE, le chef de l'école néoplatonicienne après Plotin, naquit à Tyr ou près de Tyr, en 232, et porta longtemps le nom de Malkh, c'est-à-dire Roi. C'est à tort que quelques auteurs l'ont dit juif et l'ont fait naître à Batnes ou en Batanée. Son éducation fut celle des Grecs d'Orient. Adolescent, il entendit Origène (probablement le disciple d'Ammonius Saccas). Agé de vingt ans, il visita Rome sans y voir Plotin. Mais nous l'y retrouvons près de lui de 262 à 268. Dans l'intervalle il avait acquis une instruction presque encyclopédique, et Longin, dans Athènes, l'avait initié au platonisme, mais non au néoplatonisme. Il y eut lutte entre lui et ses nouveaux condisciples avant qu'il se rendît; mais, une fois pénétré de l'esprit nouveau, il balança bientôt le renom d'Amélius, en quelque sorte le second de Plotin. Vers 266 pourtant, saisi d'un accès d'humeur noire, il faillit se donner la mort. Plotin devina ce projet de suicide, et l'envoya se guérir en respirant un autre air, en Sicile. Porphyre ne le revit plus, et ne revint à Rome que vers 273, au moins trois ans après sa mort. Amélius s'étant fixé en Syrie, Porphyre fut alors considéré comme le successeur de Plotin. A notre avis, l'école néoplatonicienne se trouva plutôt fractionnée en deux branches : l'orientale, où Amélius tenait le premier rang; l'occidentale, dont Porphyre était le chef. La première était plus mystique, plus inspirée de Numénius, plus portée à la théurgie; c'est elle qui devait finir par l'emporter. Porphyre résista pendant un temps à cette tendance, puis enfin capitula. Mais, même alors, on ne lui sut que peu de gré de cette adhésion tardive et qui toujours sembla trop tiède. Dans l'âge suivant, on l'appelle *le philosophe*, tandis que ses rivaux sont qualifiés de *merveilleux*, de *divin*; et de son temps même, sans doute, commencèrent ces différences d'appréciation. On lui connaît, entre autres disciples, Jamblique et Théodore d'Asine; et peut-être vit-il bien avant sa mort le premier devenir son antagoniste. Il avait décidé plusieurs adeptes à se vouer, sous ses auspices, à l'abstinence pythagoricienne; plus d'un, parmi ceux-ci, trahit son vœu. Il quitta Rome et passa depuis lors presque toute sa vie en Sicile. C'est là sans doute qu'il se maria, vers 268, à la veuve d'un de ses amis. Il fit aussi un séjour à Carthage; et une mission, relative à quelques débats entre les chrétiens de Sicile et l'hellénisme, le retint au moins un an et demi dans le voisinage du sénat ou d'un des augustes. Il ne faut pas croire qu'il ait jamais habité Nicomédie, bien moins encore qu'il y soit devenu favori de Galérius. Nul doute, pourtant, que son nom n'ait été célèbre dans cette cour antichrétienne. Tout se préparait pour une guerre à mort entre les deux cultes rivaux. Le grand ouvrage de Porphyre *contre les chrétiens* (de 290 à 300) en fut presque le signal; ce fut un événement politique. On ne fit plus que le répéter ou le copier : Celse était effacé; trois évêques ou docteurs s'appliquèrent à le réfuter; *le Philalèthe* d'Hiéroclès en était l'abrégé. S'il est vrai, comme le prétend Eunape, que le sénat de Rome fit dresser à Porphyre une statue, ce ne put être qu'à l'occasion de cet assaut livré à ceux en qui l'on voyait les ennemis de l'Etat; et l'on ne s'éton-

is qu'un peu plus tard le christianisme vainqueur ait décrété la
tion du fatal ouvrage et fait tout pour l'anéantir. L'on y réussit.
orphyre ne vit pas cette proscription. Il eût été octogénaire en
mourut très-âgé pourtant; et l'on sait qu'à soixante et dix ans
rait la *Vie de Plotin*.
inquante ou soixante ouvrages qu'il laissait, vingt traitent
re, de sciences, de matières littéraires; huit ou dix roulent sur
ts mixtes; les trente ou trente-deux autres sont exclusivement
phiques.
ouvera plus bas les titres des plus remarquables, notamment
qui n'ont pas été perdus. Ces derniers ouvrages, joints à des
nts assez nombreux, permettent de reconstruire en partie la
e de Porphyre, excepté pour la métaphysique et la théodicée,
illeurs, il est visible qu'il a varié.
Plotin il se borna, pendant un temps, à trois hypostases su-
, l'être, l'intelligence, l'âme, laissant incertain s'il faut placer
t au-dessus même de la première hypostase cet un, cet *au-delà*
, ce *non-être* antérieur à l'être, qui reviennent assez souvent
. Le fait est que parfois il les distingue très-nettement. Le non-
érieur à l'être est certes autre chose que l'être, et lui est supé-
au-delà est dit tantôt au-delà de l'intelligence, tantôt au-delà
e; et enfin, puisqu'il nomme l'Un *être*, virtuellement il admet
être, puisque le non-être déborde et domine l'être. Mais a-t-il
pose formellement sa hiérarchie à quatre degrés? C'est douteux,
il fait, la contradiction ne serait ici que d'ordre secondaire.
quand il dit *Fragment des principes*, chez Simplicius : « Le
unique de l'univers, c'est le *père* de la triade *intelligible*
» un champ tout nouveau s'ouvre. Porphyre admet plusieurs
combien donc? la plus haute est l'*intelligible*? Comment qua-
les autres? La première hypostase se nomme *père*? comment
ent les autres?
émoignages manquent, mais diverses circonstances permettent
1° qu'il admettait trois triades, à l'exemple de Numenius,
us, de Théodore d'Asiné; 2° qu'il les caractérisait comme
par les épithètes d'*intelligible, intellectuelle* [illegible], *intelli-*
intellectuelle; 3° que c'est lui qui, le premier, employa ces
nations. Quant aux noms, aux rôles de chaque hypostase dans
les, là règne une incertitude d'autant plus grande que, même
ypothèse de la triade unique, tout n'est pas clair.
emment il y eut un temps où Porphyre ne voyait dans la pre-
ypostase que l'être-un, où il réservait à l'âme dite âme hyper-
e, le titre de *démiurge* c'est-à-dire, selon Plotin lui-même,
et auteur du monde, où enfin il plaçait dans l'intelligence la
des idées dite *paradigme* ou modèle *du monde*, et par suite le
pensé, et *autozoon* [illegible], qui, son nom l'indique, est
vant de la vie qu'il se donne à lui-même, qu'il puise en lui-

on sait aussi 1° qu'il a qualifié l'intelligence de démiurge;
a placé dans le démiurge l'autozoon et le paradigme.
ernière proposition est ambigue. Est-ce à l'âme, est-ce à l'in-

telligence qu'elle reconnaît la fonction du démiurge? Mais, da deux cas, elle contredit en partie le premier système. Si c'est qui possède l'autozoon et le paradigme, les idées ne sont don dans l'intelligence. Ou bien, comment y sont-elles? Et si c'est telligence, quel est le rôle de l'âme? elle n'est donc plus qu'âm *cosmique*, diffuse par tout le corps du monde et l'animant, mai condition de s'absorber en lui? et le rôle d'âme hypercosmiq passe-t-il pas à l'intelligence?

Quand on voit ces variations, au moins apparentes; quand on ce nom de *père* donné ailleurs à une première hypostase; qua songe que Porphyre, en commentant *le Timée*, distingue le p l'auteur (ποιητής); quand on voit les trois démiurges, chez les philosophes cités plus haut, se distinguer en ce que l'un *est*, l'au le troisième *aperçoit* l'intelligible; ou encore en ce que l'un *veut*, l *conçoit*, le troisième *opère* le monde, il devient présumable que phyre a pu faire de toute deuxième hypostase le démiurge, de troisième l'auteur, de toute première le père (Dieu ayant en monde, comme le père a son fils avant la génération). Ainsi le r serait en chaque hypostase, mais dans la première à l'état latent la deuxième à l'état de plan, dans la troisième à l'état réel. En d' termes, l'intelligence prend à l'être et fournit à l'âme l'éléme monde; l'être la possédait, mais l'enfouissait en quelque sorte; la façonne.

On sait que, quoique les mots d'*antériorité*, de *postériorité* re nent souvent à propos des hypostases, il n'y a là qu'une antér logique : les trois hypostases sont contemporaines entre elles et l'*au-delà ;* et pour les néoplatoniciens, le monde a toujours été. phyre démontre avec force son éternité, qu'au reste il ne n pas *éternité,* parce que l'éternité, pour lui, c'est la plénitude de l et non l'absence de commencement et de fin. Le monde n'est pa fait, il a une cause; il n'est donc pas éternel dans le sens que phyre attache à ce mot; il l'est, même pour lui, dans le sens où le prenons.

De plus, le monde n'étant qu'un phénomène, un *paraître,* tingue quatre degrés de possession de l'être : 1° la pleine possessi l'entéléchie; 2° et 3° la possession par participation supérieure et rieure; 4° la participation simple, qui n'est qu'une apparence trois hypostases, sans doute, les trois premiers degrés; au mon quatrième.

Au-dessous même de ce monde, déjà si bas, vient la matière Porphyre, comme pour Plotin, c'est, dans toute la force du tern non-être, n'ayant plus même l'apparence de l'être, et distinct du être supérieur à l'être, qui déborde l'être et auquel on ferait tort ne voyait en lui que l'être dans toute sa plénitude. Dans celui-là, *manque* d'être; dans celui-ci se trouve autre chose et plus que l'é

Toute vile qu'est la matière, Porphyre lui donne pourtant, sa apercevoir, un rôle immense; c'est elle qu'il dote de l'*altérité,* d rité qu'il refuse, par conséquent, à l'intelligence et à l'âme (ou q moins, ne paraît s'y trouver que virtuellement). Plotin, au cont montre l'être, la première hypostase, comme ayant déjà en elle

Eût-on refusé d'aller jusque-là, on eût pu du moins la placer
deux autres. Aussi les philosophes subséquents ont-ils re-
à Porphyre d'avoir interprété Platon par l'esprit d'Aristote;
, en effet, n'admettait pas de restriction à la simplicité de
ence et de l'intelligible.
en d'autres points encore, sans doute, il essaya cette concilia-
deux grands philosophes de l'antiquité; et il écrivit sept livres
pour prouver qu'au fond les deux doctrines ne diffèrent pas:
admissible, mais que d'autres avaient déjà voulu prouver, et
phyre ne devait pas plus réussir que ses prédécesseurs à faire
e sérieusement.
létails de la théologie de Porphyre ne sont qu'imparfaitement
Elle est plus riche que celle de Plotin; elle l'est moins que celle
platoniciens orientaux. Outre les dieux mythologiques et les
outre les dieux ou *démons*, qui président aux forces de la
ous le nom d'*archontes* ou puissances, il en admet qui prési-
relations entre les dieux et nous, sous les noms d'*anges* et *ar-*
, portant au ciel nos dons et nos prières, rapportant vers nous
de la grâce. Il y a plus; il admet des *démons* funestes, tous re-
un chef qui est le génie du mal, et que, dans sa *Philosophie des*
il déclare le même qu'Hécate. De ces génies méchants, les uns
chasse aux âmes, les poussent dans les corps où elles ne veu-
nt entrer, et les y enferment, puis les égarent, les entraînent
les autres s'attachent à poursuivre les animaux. Au reste, les
des démons sont fort au-dessous de l'âme. Il explique les lé-
vulgaires par des allégories le plus souvent arbitraires et qu'en
voudrait coordonner toutes en un système. Il reconnaît (ce
voquait en doute dans la *Lettre à Anébon*) la puissance des
ns théurgiques, en ce sens au moins qu'elles peuvent attirer et
er les vertus divines.
ychologie de Porphyre diffère peu de celle de Plotin. Nous note-
pendant quelques divergences. Chaque âme humaine, dit-il, ne
n avec l'âme universelle, et pourtant c'est une âme entière
vie propre, et subissant des modifications, produisant des
xquelles l'âme universelle n'a pas part. Sa naissance, c'est-à-
ut de sa sortie du sein de l'âme universelle, est une chute. Pour
emonte à Dieu il faut des pratiques saintes que nul peuple n'a
parfaitement, dont les Chaldéens et les juifs ont approché. Le
vent, les âmes vont de sphère en sphère, parcourant ainsi en
lle ans le cercle de la nécessité. Sur cette terre même, elles
dans plusieurs corps; mais une fois qu'elles ont atteint un
main, elles ne descendent plus dans celui des animaux. Ce
l'a vu plus haut, des démons funestes qui viennent ainsi
trer l'âme. Celle-ci, au reste, se fait son corps à elle-même,
[illegible] elle le gouverne et l'anime, mais qu'elle
[illegible], elle reste quelque temps attachée à l'es-
[illegible] corps qu'elle a voulu quitter.
devient conception par l'attention
ime une forme à la modifica-
conservée par la mémoire.

La mémoire nous sert d'autant mieux que les impressions sont p fortes; et la force de celles-ci dépend de celle de l'attention. Il y a d mémoires : la souvenance, simple conservatrice des impressions réminiscence, par laquelle on les rappelle à volonté. Dans tous les c même pour arriver à la simple impression, l'âme est active : c pas d'impression sans attention.

Supérieure à tout cela, la raison aperçoit les vérités absolues, les appliquant, produit le raisonnement et la dialectique; elle est a raison *interne* (ἐνδιάθετος) et raison *produite au dehors* (προφορικός). raison, dans ce premier rôle, est moins une face de l'âme qu'une i vidualisation du suprême entendement, du νοῦς; et l'âme, à ce p de vue, devient un intermédiaire entre l'universalité intelligente-i ligible, ou νοῦς, et la totalité des divisibles, qui est la matière.

La raison pourtant n'est pas encore le mode le plus élevé de c naître. La connaissance par excellence a lieu sans acte de l'intellig (ἀνοήτως), par l'extase, analogue à la vision qu'on éprouve dan sommeil. Car, dit Porphyre, la connaissance a lieu à tous les de de l'être, mais bien différemment : elle se déploie, dans les végét *séminalement*, dans les corps (animés) *imaginellement*, dans l'âme *tionnellement*, dans l'intelligence *intellectuellement*, dans l'au-delà *intellectuellement* et *suressentiellement*. Il ne doute pas que les anim aient un langage.

La morale de Porphyre est très-pure, très-élevée; mais elle to quelquefois dans les excès du mysticisme. A côté du libre arbitre admet qu'une intervention particulière de Dieu agit souvent sur la lonté pour nous porter au bien; c'est admettre en germe l'idée d *grâce*. Il recommande la *prière;* mais en termes que Jambliqu d'autres trouvent froids et insuffisants. La vie entière doit tend nous *simplifier*, à *purifier* l'âme, à dompter le corps, à tuer les p sions. Celles-ci *n'appartiennent qu'au corps*, l'âme ne les a pas. N n'insisterons pas sur les quatre degrés de vertus que désignent épithètes de civiles, contemplatives, psychiques, paradigmatique exemplaires; elles sont déjà chez Plotin, et toute l'école les adn mais il faut remarquer avec quel soin il prescrit la douceur à l'é même des esclaves. La piété envers les dieux est également un de mais l'œuvre pie par excellence, c'est de vaincre le corps, c'est d dépouiller de cette *tunique* qui gêne et fausse l'âme. Quant aux c monies matérielles du culte, il conseille les offrandes, il tolère le crifices; mais pas de sacrifices sanglants : les démons funestes seul aiment et les provoquent. Par suite aussi de cette horreur du san exalte l'abstinence pythagoricienne; il ne la déclare pas obliga pour tous, mais tout sage doit se l'imposer; et il irait volontiers loin.

Ce qu'on connaît de la logique de Porphyre n'offre rien d'orig Plotin avait effacé de la liste des catégories l'espace et le temps ; rétablit.

Ce qui reste des quinze livres de Porphyre, contre les chréti nous fait comprendre et le renom et la haine qui s'attachèrent à teur. C'est l'Ancien et le Nouveau Testament à la main qu'il i roge, qu'il attaque et qu'il persifle ses adversaires. Il excelle da

le chr ane et de detail. Il ... le avoir parcouru la Bible ... ir ouvrage ... ce qui ... jusqu'a ... histoire, contra... catégorique ... Bon nombre de ses arguments ... Les livres XII et XIII ... les prophéties de ... s'attachait a prouver, par la ... raison des textes et des ... avait dû être écrit vers 164 avant notre ère, pour ... surrection contre Antiochus Epiphane, sont pertinents ... remarquables, et ... on n'a ... plus ... que nous sommes trop portés à croire toute ... critique ... que.

... ailleurs, il se montre soucieux de l'histoire; et l'histoire ... philosophie en particulier lui a des obligations, non-seulement ... Vie de Plotin et pour celle de Pythagore, mais pour les indications ... étaient semées ses commentaires sur Platon.

... il faut reconnaître dans Porphyre un génie éminemment ... un écrivain, un bel esprit, un philologue, un savant, ... tout cela un philosophe, mais non un philosophe de premier ... mais non un penseur énergique, original. Il sait tout, il trouve ... ; et alors tantôt il varie, tantôt il voudrait concilier. ... par nature, ... sent la ... des synthèses, et il voudrait en ... rationaliste et porté à l'incrédulité, il se laisse entraîner au ... me. Il n'est pas assez grand pour contenir le mouvement ... approuve, au plus, qu'à moitié, et il n'a pas ce qu'il faudrait ... pour découvrir le point supérieur où ... tous les systèmes. Il joue un rôle essentiel dans l'histoire du ... parce qu'il en retint pendant un temps le développement ... ystique, au point qu'il fallut le mettre hors de combat, le re... deuxième rang pour que cette tendance triomphât.

... les œuvres purement littéraires ou scientifiques de Porphyre, ... indiquerons que les *Questions homériques* et l'*Antre des nymphes* ... 1517, la *Chronographie*, les *Commentaires sur Homère* ... perdus, un *Commentaire*, inachevé, *sur les Harmoniques de* ... dans Wallis, *Opera*, t. III, Oxford, 1699. — Parmi les œuvres ... se distinguent, en première ligne, le traité *Contre les chrétiens*, ... *Philosophie dans les oracles* (vingt-deux livres aujourd'hui ...), les *Noms des dieux*, ou l'*Allégorisme égyptien et grec* (détruit ...), la *Vie de Plotin* dans le Plotin de Ficin, in-f°, Bâle, ... dans celui de Creuzer, 3 vol. in-4°, Oxford, 1835, t. Ier, et dans ... me édition de la *Bibliothèque grecque* de Fabricius, et une ... *philosophique* en quatre livres, dont il ne nous reste que le ... intitulé *Vie de Pythagore* in-4°, Amst., 1707, édition ... — Quant aux œuvres exclusivement philosophiques, nous ... regretter celles qui auraient été les plus importantes, les commentaires sur *le Timée*, sur *le Sophiste*, sur *le Philèbe*; le traité *des* ... *es*, celui *de l'Ame*, le *Retour de l'âme à Dieu*, l'exégèse *des* ... *ies* et *de l'Hermenia*. En revanche, nous avons les *Aphormæ*, ... ou *Introduction à l'Organon* en tête de toutes les éditions ... es d'Aristote; l'*Exercice par demandes et par réponses sur les* ... *ies* (in-f°, Venise, 1566), le traité *de l'Abstinence* in-8°, Rome, ... in-4°, Cantorbery, 1655, avec les *Aphormæ*, moins bonne

que celle d'Utrecht, 1769, in-4°), la *Lettre à Marcella*, récemme retrouvée par Maï (in-8°, Milan, 1816), la *Lettre à Anebon* (dans *Pœmander* de Venise, in-f°, 1483). VAL. P.

POSIDONIUS. Ce philosophe naquit à Apamée, en Syrie, deuxième année de la 161ᵉ olympiade, c'est-à-dire, 135 ans ava J.-C., et mourut à Rhodes, âgé de quatre-vingt-cinq ans, 50 a avant l'ère chrétienne. Le long séjour qu'il fit à Rhodes le fit sur nommer le Rhodien.

Ce fut à Rhodes que Posidonius reçut la visite de Pompée, raconté en ces termes par Cicéron dans ses *Tusculanes* (liv. II, c. 25) : « Pom pée répétait souvent qu'étant venu à Rhodes, lors de son départ de Syri il avait voulu entendre Posidonins ; mais que, le sachant très-souffra de la goutte, il avait voulu au moins voir un philosophe aussi célèbr Après l'avoir salué, et lui avoir adressé les félicitations dues à sa re nommée, il ajouta qu'il regrettait vivement de ne pouvoir l'entendr Tu le peux, répondit le philosophe; car je ferai en sorte que la do leur corporelle ne soit pas cause qu'un si grand homme soit inutil ment venu me voir. Alors, bien que tourmenté par une vive souffranc il se mit à disserter tranquillement, et avec une grande abondance langage, sur ce sujet, qu'il n'y a de bon que ce qui est honnête. I comme la goutte le faisait cruellement souffrir, il dit à plusieurs rep ses : « O douleur, tu ne peux rien sur mon âme; si vive que tu so « je ne confesserai jamais que tu es un mal. »

Cicéron, qui raconte cette entrevue, avait assisté lui-même a leçons de Posidonius, pendant un long séjour qu'il fit à Rhodes, l de son voyage en Grèce et en Asie. Dans le *de Natura deorum* (lib. il donne à Posidonius le titre d'ami, *familiaris noster;* et, dans même traité (lib. I), il le mentionne parmi les philosophes dont reçu les leçons.

Posidonius se rattache, par son maître Panætius, à l'école st cienne, et, en l'absence de ses écrits, qui ne sont point arrivés j qu'à nous, il est permis de supposer qu'il a adopté les doctrines cette école sur Dieu, sur l'âme, sur la nature. Toutefois, à l'exem de Panætius et de Zénon de Tarse, nous le voyons se séparer premiers stoïciens sur la question de savoir comment le monde d périr. Ceux-ci avaient pensé que, de même que le monde a produit par le feu, alors que se dégagèrent du sein de la mati primitive les quatre éléments avec lesquels Dieu forma toutes chos de même, c'est par le feu qu'il doit périr un jour. Cette combusti ou résolution du monde par le feu à l'état de matière primiti ἐμπυρώσις τοῦ κοσμοῦ, a été rejetée par Posidonius.

Les méditations de Posidonius portaient principalement sur la m rale et la physique.

Tout ce que nous connaissons de la morale de Posidonius résulte quelques courts passages de Cicéron, dans ses traités *de Fato* et *de ficiis*. Dans le *de Fato* (lib. III et IV), Cicéron reproche à Posido des opinions fatali[illegible] qu'il accuse d'absurdité. Toutefois, il se r pelle [illegible] n de ses maîtres; et un sentiment [illegible] le souvenir de leurs anciennes r

[illegible] Mande- [illegible] Cicéron [illegible] bien [illegible] Posi- [illegible] poussée [illegible] superstition, [illegible] doctrines [illegible] maître. Ce sentiment était porté chez eux à un tel degré, qu'ils [illegible] se permettre de combler les lacunes que Panætius avait pu [illegible] dans le *Traité des devoirs*. De même, disaient-ils (Cicéron, *supra*), qu'il ne s'est trouvé aucun peintre qui ait osé se charger [illegible] la Vénus commencée par Apelles pour l'île de Cos, parce [illegible] la tête en était si belle, qu'on désespérait de faire un corps qui y répondre; de même, ce que Panætius a écrit est si remar[illegible]ble, que personne ne s'est permis d'achever ce qu'il a laissé d'in[illegible]plet. »

[illegible]ans le second passage (liv. I, c. 45), Cicéron mentionne Posido[illegible] comme ayant donné une énumération des actes contraires à la [illegible]ération et à la tempérance. « On pourrait peut-être, dit l'auteur *de Officiis*, se demander si cette communauté, qui est entièrement [illegible]forme à la nature, doit être préférée à la modération et à la tempé[illegible]ce. Je ne le pense pas; car il y a là des actes tellement honteux et [illegible]ment immoraux, que le sage ne se les permettrait jamais, alors [illegible]me qu'il s'agirait du salut de la patrie. Posidonius en a fait une [illegible]gue énumération; mais quelques-uns sont tellement infâmes, telle[illegible]nt obscènes, que je rougirais de les nommer. »

[illegible]es autres travaux de Posidonius se rapportent à la météorologie, [illegible]stronomie, à la physique générale, et se trouvent, au rapport de [illegible]omède et de Strabon, compris sous les titres suivants : *De l'Astro[illegible]ie universelle*; — *des Choses célestes*; — *des Choses terrestres*; — *de [illegible]éographie*. Strabon et Cléomède paraissent avoir tiré un assez grand [illegible]ti de ces travaux.

[illegible]n sait qu'Épicure et [illegible] dit que [illegible] réelle [illegible]soleil n'est pas [illegible] com-

battit cette opinion, et Cléomède, au livre II de son traité intit Κυκλικὴ θεωρία τῶν μετεωρίων (*Théorie circulaire des phénomènes céleste* lui emprunte les réponses qu'il fait aux épicuriens. En ce qui concer la grandeur apparente des astres, Posidonius estimait, avec raiso qu'elle dépend du milieu à travers lequel nous les voyons. Il paraî du reste, d'après le témoignage de Cléomède, que Posidonius ava essayé de calculer la grandeur réelle du soleil. Il avait observé, ou plus vraisemblablement, il avait entendu dire qu'à Syène, sous l tropique du Cancer, on ne voit à midi, le jour du solstice, aucun ombre dans un diamètre de trois cents stades; d'où il conclut que l diamètre du soleil doit être de trois cents myriades de stades, c'est-à-dire environ de 150,000 lieues. Quant au calcul qui l'a conduit à ce résultat, nous avouons ne le comprendre que très-imparfaitement. Ce calcul se compose de deux éléments, à savoir : le principe d'où part l'astronome, et la conséquence qu'il en déduit. Or, quel est ce principe? C'est qu'à Syène, sous le tropique du Cancer, on ne voit à midi, le jour du solstice, aucune ombre dans un diamètre de trois cent stades, c'est-à-dire de quinze lieues. Maintenant, en supposant, ce qui nous paraît fort douteux, que ce principe expérimental résulte d'observations faites avec une rigoureuse exactitude, quelle connexion Posidonius a-t-il pu établir entre cet espace de quinze lieues, ou de trois cents stades, laissé sans ombre, et la longueur de trois cents myriades de stades, ou de 150,000 lieues, qu'il attribue au diamètre du soleil? Encore un coup, cette connexion nous échappe. Remarquons, toutefois, que, nonobstant les erreurs de calcul où est tombé Posidonius, c'était déjà, pour son époque, un très-grand progrès que de chercher à déterminer mathématiquement la grandeur du soleil. Moins de deux siècles séparent Posidonius d'Epicure. Or, ce dernier en était encore à dire que le soleil n'est pas en réalité plus grand qu'i ne nous apparaît; et voici que Posidonius entreprend de démontrer mathématiquement, non-seulement qu'il est plus grand en réalité qu'en apparence; non-seulement qu'il est plus grand que le Péloponèse comme avait dit jadis Anaxagore; mais encore que sa grosseur es énorme, puisque, en partant avec Posidonius d'un diamètre d 150,000 lieues, on arrive par le calcul à une circonférence d'enviro 450,000 lieues. Il est bien entendu que l'erreur commise par Posido nius, quant à la mesure du diamètre du soleil, doit en entraîner un autre en ce qui concerne la mesure de la circonférence de cet astre et que si, pour le diamètre, c'est 319,000 lieues environ qu'il fau admettre à la place de 150,000, ce sera pour la circonférence le chiffr de 957,000 lieues, et non pas celui de 450,000, qui sera l'expressio de la mesure véritable.

De même qu'il avait essayé de déterminer par le calcul la grandeu du soleil, Posidonius avait cherché également à déterminer celle de l terre. Au rapport de Strabon, de toutes les mesures, celle qui fait l terre la plus petite est celle de Posidonius; mais ce que ne dit pa Strabon, c'est qu'elle est en même temps la plus exacte. En effet, Po sidonius, d'après le témoignage de Strabon, attribue à la terre un con tour de 180,000 stades, ce qui équivaut, à peu près, à 9,000 lieues Or, ce chiffre est précisément celui qui est admis par la cosmographi

[illegible] comme l'ex[illegible] [illegible] véritable de la circonférence terrestre. [illegible] Posidonius était-il arrivé à un résultat aussi exact ? Nous [illegible] but, d'une part, à l'aide d'un quart de cercle, [illegible] la quantité dont une étoile s'élève ou s'abaisse par [illegible] part, mesurer sur la terre l'intervalle qu'il [illegible] pour que la position de l'étoile changeât de cette [illegible] à mesurer exactement le contour du [illegible] terrestre, [illegible] qu'il ne faut, pour cela, que multiplier la [illegible] par le rapport de la partie mesurée à la circonférence [illegible] comme se composant de 360 parties ou degrés. [illegible] pouvait-elle être connue au temps de Posidonius ? [illegible] de documents suffisants, la question est destinée à de[illegible].

[illegible] avait emprunté à Posidonius ses calculs sur la grandeur [illegible] lui emprunte plusieurs autres idées encore, et entre autres [illegible] que, si l'équateur est habitable, c'est à cause de l'égalité des [illegible] nuits, attendu qu'ainsi la chaleur diurne a le temps de se [illegible] et ne s'accumule pas comme aux tropiques. Cette idée n'est [illegible] à la condition d'y joindre quelques développements, et d'a[illegible] cette accumulation de calorique aux tropiques n'est pas [illegible], et [illegible] lieu, pour chacun des deux tropiques alternative[illegible] pendant les trois mois qui précèdent et les trois mois qui [illegible] solstice.

[illegible] n'a pas émis seulement quelques idées sur certains [illegible] particuliers de la science, il paraît avoir été l'auteur de tout [illegible] astronomique, dont on peut se faire une idée d'après un [illegible] du livre [illegible] de *la Nature des dieux* ; car Cicéron, ainsi que [illegible] avons établi plus haut, avait compté Posidonius au nombre [illegible] maîtres, et il est très-probable que le système astronomique [illegible] par Cicéron n'est autre que celui du philosophe de Rhodes. [illegible] quelques-uns des principaux éléments dont ce système se com[illegible] Cicéron regarde l'année solaire comme composée de trois cent [illegible]-cinq jours et un quart. Il parle ensuite des phases de la [illegible] des mouvements des cinq étoiles qu'on appelle errantes. [illegible] ces périodes diverses se compose une grande révolution [illegible] comprend toutes, et qui s'appelle la grande année. Com[illegible]-t-elle ? C'est une grande question, ajoute l'auteur du *de* [illegible] *deorum*, mais on ne peut douter que cette durée ne soit fixe [illegible] année. Et Cicéron ajoute (car chez lui toute description cos[illegible] aboutit à des conclusions philosophiques) : « Celui qui [illegible] qu'un ordre aussi admirable et aussi immuable peut subsister [illegible] âme, ne manquerait-il pas lui-même d'âme et de raison ? [illegible] a été nommée par les Grecs [illegible], c'est-à-dire provi[illegible]. Et ailleurs, dans le *Songe de Scipion*, Cicéron, probable[illegible] encore guidé par son maître Posidonius, parle en ces termes [illegible] lactée et des étoiles : « C'était ce cercle qui se fait remar[illegible] parmi les étoiles par sa blancheur éclatante, et que vous nommez [illegible] lactée ou de lait, à l'exemple des Grecs. De cette position, je [illegible] contempler bien des merveilles, par exemple, des étoiles que [illegible] voyez jamais d'ici, et qui sont d'une grandeur que nous n'a-

vions jamais soupçonnée. La plus petite, qui est la dernière du plus voisine de la terre, ne brille que d'une lumière emprunté aux étoiles, ce sont des globes dont la grosseur l'emporte (coup sur celle de la terre. » On voit, par ces deux passages, sidonius, le maître de Cicéron, s'était fait des idées assez exac son temps, de la durée de l'année solaire, des mouvements de de leur distance de la terre, de la distinction entre ceux qui b leur propre lumière et ceux qui ne brillent que d'une lumière tée. Les cinq étoiles que Cicéron appelle errantes sont les cinq connues de son temps, et non point des comètes. C'est prob la lune qui est désignée par ces mots : « La plus petite étoile, (dernière du ciel et la plus voisine de la terre; » et Cicéro d'ajouter qu'elle ne brille que d'une lumière empruntée.] rencontre, dans le dernier de ces deux passages, quelques semblent faire entendre que Cicéron, ou plutôt Posidonius, av çonné la précession des équinoxes. On sait, en effet, que l de l'équinoxe ne sont pas fixes sur l'écliptique, qu'ils se me sens inverse du soleil, et que le point d'équinoxe parcourt un soixante-douze ans et l'écliptique en deux mille six cents a période de deux mille six cents ans ne serait-elle pas ce que nius aurait plus ou moins distinctement conçu, quand, par l'o son disciple, il parle de la grande révolution qui comprend t autres?

C'est à l'action des astres que Posidonius, au rapport de attribue le phénomène des marées. Il dit que les mouvement céan suivent les mouvements du ciel, et qu'ils ont, comme une période diurne, mensuelle et annuelle.

Posidonius avait construit une sphère céleste à l'imitation d'Archimède. Cicéron en fait la description au livre II du trait *tura deorum :* « Cette sphère, dit-il, que Posidonius a constr produit fidèlement par ses mouvements ceux qu'opèrent cha dans le ciel, le soleil, la lune et les cinq planètes. »

On peut consulter sur Posidonius : Delambre, *Histoire de l' mie ancienne*, aux articles *Cléomède, Strabon, Posidonius,* — James Bake, *Posidonii Rhodii reliquiæ; accedit Wyttenb notatio*, in-8°, Leyde, 1810. C

POSSIBLE. Quand nous affirmons qu'une chose est p nous voulons dire que la chose dont nous énonçons seuleme est, par sa nature, munie de toutes les conditions nécessai qu'elle puisse être réalisée. Ainsi, nous affirmons qu'un a possible, parce que nous pouvons rapprocher de l'idée d' fait d'arbres visibles, tangibles, qui prouve qu'il y a dans l tous les éléments qui concourent à produire l'existence d'arbr nous affirmons, au contraire, qu'il est impossible de ne pas parce que nous reconnaissons que les données finies de l l'homme ne comportent pas que nous puissions la prolonger d'un terme fixé. La possibilité est donc *le rapport affirmatif en d'un objet et la réalité, l'existence de cet objet;* l'impossible es port négatif entre les mêmes termes.

appliquons ces notions du possible et de l'impossible à deux d'objets, aux êtres et aux faits. Nous disons qu'un être est toutes les fois que l'expérience nous en montre la réalité, ou que des lois de la nature nous fait connaître l'existence des dépend sa réalisation, de quelque manière qu'elle s'opère ; impossible dans le cas contraire. Quant aux faits nous appliquons la même affirmation ou la même négation, de deux sortes : les uns appartiennent au passé et à l'histoire ; appartiennent à l'avenir et aux conjectures.

ments de l'appréciation du possible dans les faits sont passés, sont très-nombreux, très-variés, de nuances multipliées à distinguer ce qui fait que, dans une foule de cas, les ions de possible et d'impossible dans cet ordre se balancent, porte quelque atteinte à la certitude historique. Tel est le cades jugements de l'histoire, sinon toujours, du moins fréquem- possible, néanmoins, est plus facile à déterminer dans le dans l'avenir, attendu que les circonstances du passé sont es et en grande partie connues, tandis qu'une partie des nécessaires pour rendre possible un fait simplement prévu et l'idée, n'existent pas encore, et que les autres, dépendant le de la libre volonté des acteurs, ne sauraient être déter- à l'avance. Le risque des intérêts, des passions, des craintes, des es qui sont inconnus, pour la plupart, peuvent exercer sur une influence décisive, le jugement sur le possible ou l'im- est nécessairement suspendu.

le en vertu de laquelle nous affirmons ou nous nions le plus ent la possibilité, c'est l'expérience, soit que nous affirmions té des êtres, soit que nous affirmions celle des faits ; c'est nous nous trompons dans les jugements affirmatifs moins fa- que dans les jugements négatifs : car nous avons, dans le cas, l'expérience pour nous guider : or la conclusion qui de l'existence à la possibilité est la plus légitime. Mais quand geons que l'existence de tel être, ou la production de tel fait ssible, c'est alors que nous courons plus souvent le risque de mper : car ne jugeant que par expérience, et l'expérience ne que les conditions actuelles du possible et de l'impossible, onçons en l'absence des données de la science future, dont vertes à venir ne peuvent manquer de révéler des conditions bilité qui nous sont actuellement inconnues. Ainsi, avant la te des machines à vapeur, on regardait comme impossible de avec la vitesse que l'on a atteinte depuis. Cette affirmation ilité était légitime, il est vrai, mais légitime pour l'époque, une manière absolue.

ndamment de cette impossibilité qu'on ne peut justement af- ue par rapport à un état donné de la science, et qui ne saurait ntenue dans sa rigueur, si l'on fait intervenir la prévision d'un ntifique plus avancé, il y a aussi une autre impossibilité qu'on rmer tant qu'on se maintient dans les limites de l'expérience, ne saurait l'être avec autant de conséquence logique lorsque turel intervient dans la croyance. Telle est la négation de la

... comme ...

... Dans ce cas, ...

... particulières ...

... possibilité, ou comme ...

... commune aux jugements ...

... semblent s'être accomplis ...

... expérience, ne peut don...

... superficiels, car elle se t...

... résulte de l'idée d'interven...

... religions.

... pouvons déclarer absolument ...

... les conditions d'existence ...

... une certitude universelle et ...

... que Dieu est injuste, qu'il est ...

... comme il y aurait ici contradiction ...

... attributs *fini*, *injuste*, que nous ...

... pourrions hésiter à proclamer impossibles ...

... n'en serait pas de même si l'on nous ...

... aucune connaissance médicale, et par la ...

... rendu la santé à un malade. Sans doute ...

... le plus souvent à révoquer en doute, au ...

... examen plus approfondi, un fait qui contred...

... de la stabilité des lois de la nature et de ...

... de l'homme; cependant l'expérience ne ...

... négation absolue, parce que les principes qu'e...

... sont purement empiriques, ce que prouve l'his...

..., puisqu'elle présente dans ses progrès une suite d...

... par l'expérience nouvelle à l'expérience passée. Or, ...

... n'a pas, même dans la science, une autorité inébran...

... moins décisive encore lorsque le surnaturel est invoqu...

... de la croyance.

En nous exprimant ainsi, nous sommes loin d'autoriser ... toutes les superstitions; mais la notion du p... être définie avec la précision philosophique, sans la d... que nous venons d'établir. H

POSTEL (Guillaume), né, le 25 mars 1510, à ... d'Avranches, fut un des hommes les plus savants ... de bonne heure, ni la maladie ni ... son goût pour l'étude. Les langues ... son attention, et, dans un voyage en ... et développa la connaissance qu'il en av... Nommé par François Ier, en 1539, professeur ... et de langues orientales au collége de France, ... dans le repos et la culture des ... entraîné ailleurs. Tour à tour jésuite et ... Ignace, à cause de ses rêveries, emprisonné ... vité, réfugié à Venise, accusé d'hérésie devant l'inquisition ... ville, déclaré innocent, mais fou, par ce tribunal, il visita de ... Constantinople, ... jusqu'à Jérusalem, et revint apportan...

de nombreux et [illegible] manuscrits. Malheureusement pour [illegible] rêveries, [illegible] une [illegible] plication de [illegible] nouveau à la vie errante qu'il avait [illegible]. Rentré à Paris en 1562, il se rétracta les erreurs qu'on avait [illegible], et se retira dans le monastère de Saint-[illegible], où il composa encore quelques ouvrages. Il y [illegible] 6 septembre 1581, après avoir, depuis sa retraite, edifié [illegible] sa piété sincère et sa vie studieuse.

[illegible] ouvrages de Postel sont nombreux; ils se rapportent à des sujets [illegible], d'histoire, de théologie, de droit même. Une partie [illegible] consacrée aux rêveries qui firent tous les malheurs de sa vie. Un [illegible] être classé parmi les ouvrages de philosophie proprement dite: [illegible] qui a pour titre *De orbis terræ concordia libri quatuor.* [illegible] que nous allons en donner fera suffisamment con-[illegible] quels furent les principes philosophiques de ce savant homme; [illegible] de ses rêves mystiques ne mérite point de nous arrêter.

[illegible] s'est consacré à présenter, telles que [illegible] les preuves du christianisme, empruntées à la [illegible] à la philosophie. Il établit d'abord l'unité du monde, en la [illegible] de Dieu, qui seul est et peut être le lien de ses parties [illegible]. Les preuves qu'il apporte ensuite de l'existence de Dieu [illegible] renaissance, le fruit, nouveau pour [illegible] éternelle et intelligente; elles ont [illegible] les écoles, et sont aujourd'hui élémen-[illegible] nos cours de philosophie. Dieu y est démontré par l'im-[illegible] de s'être créée elle-même, par la nécessité [illegible] moteur, par l'intelligence qui éclate dans ses œuvres, par [illegible] général des peuples, etc. Il ajoute à ces considérations [illegible] sur ce qu'il appelle les *substances séparées*, *Dieu*, *les* [illegible], et complète ses preuves de l'existence d'une cause [illegible] par des arguments empruntés à la physique imaginaire de [illegible] et à une science des nombres plus imaginaire encore. Dieu [illegible] considéré comme un sixième corps, enfermant les cinq corps élé-[illegible] dont il forme l'unité; c'est encore la l'idée de lien que Postel [illegible] opiniâtrement.

[illegible] des attributs de Dieu, et la fait pro-[illegible] en méditation juste et opportune, que toute l'essence divine [illegible]. Il témoigne la crainte qu'on ne lui reproche de ne parler [illegible] attributs que comme on parlerait des qualités, des vertus d'un [illegible], et il s'excuse en disant que, s'il s'exprime dans un langage [illegible] représente pas la véritable nature de Dieu, c'est qu'il n'en a pas [illegible], et qu'il est forcé de se servir de la langue humaine.

[illegible] exposition des attributs de Dieu, le développement de la [illegible] l'amenait naturellement à la démonstration du dogme [illegible]. Il n'en apporte pas moins de quinze espèces de preuves, [illegible] empruntées à la philosophie, les autres tirées des choses [illegible], d'autres, encore, puisées dans les livres de Moïse, dans le [illegible], dans la kabbale. La quinzième, enfin, est formée par une in-[illegible] en vertu de laquelle l'auteur, rapprochant quelques textes de [illegible], convainc Mahomet de contradiction, et fait sortir la Tri-

possibilité appliquée aux faits regardés comme miraculeux par traditions religieuses des peuples. Dans ce cas, il est fort diffi d'établir, au nom de ses convictions particulières et de son expérie propre, le point où cesse la possibilité, où commence l'impossibili car il manque une base commune aux jugements de cette espè La question des faits qui semblent s'être accomplis en dehors des l naturelles connues par l'expérience, ne peut donc être traitée av dédain que par des esprits superficiels, car elle se trouve à la raci de toutes les croyances et résulte de l'idée d'intervention divine, s laquelle reposent toutes les religions.

En général, nous ne pouvons déclarer absolument impossibles q les faits et les êtres dont les conditions d'existence sont contradictoi avec des principes d'une certitude universelle et absolue. Ainsi, nous dirait en vain que Dieu est injuste, qu'il est fini, qu'il n' pas tout-puissant; comme il y aurait ici contradiction formelle ent l'idée de Dieu et les attributs *fini, injuste,* que nous affirmerions lui, nous ne pourrions hésiter à proclamer impossibles de semblabl rapports. Mais il n'en serait pas de même si l'on nous affirmait qu' homme sans aucune connaissance médicale, et par la seule vertu sa parole, a rendu la santé à un malade. Sans doute l'expérien nous autorise le plus souvent à révoquer en doute, au moins ju qu'à un examen plus approfondi, un fait qui contredit ce que nous apprend de la stabilité des lois de la nature et des limites la puissance de l'homme; cependant l'expérience ne nous autori pas à une négation absolue, parce que les principes qu'elle nous f connaître sont purement empiriques, ce que prouve l'histoire de science, puisqu'elle présente dans ses progrès une suite de démen donnés par l'expérience nouvelle à l'expérience passée. Or, si l'exp rience n'a pas, même dans la science, une autorité inébranlable, e doit être moins décisive encore lorsque le surnaturel est invoqué comm élément de la croyance.

En nous exprimant ainsi, nous sommes loin d'autoriser toutes crédulités, toutes les superstitions; mais la notion du possible saurait être définie avec la précision philosophique, sans la distincti que nous venons d'établir. H. B.

POSTEL (Guillaume), né, le 25 mars 1510, à Barenton, dans diocèse d'Avranches, fut un des hommes les plus savants du XVI[e] siè Orphelin de bonne heure, ni la maladie ni la misère ne l'empêchèr de satisfaire son goût pour l'étude. Les langues de l'Orient fixèr surtout son attention, et, dans un voyage en Asie Mineure et en Syr il fortifia et développa la connaissance qu'il en avait puisée dans livres. Nommé par François I[er], en 1539, professeur de mathém ques et de langues orientales au collége de France, il eût pu pass vie dans le repos et la culture des lettres, si l'ardeur de son imagina ne l'eût entraîné ailleurs. Tour à tour jésuite et renvoyé de l'ordre saint Ignace, à cause de ses rêveries, emprisonné, échappé à sa ca vité, réfugié à Venise, accusé d'hérésie devant l'inquisition de ville, déclaré innocent, mais fou, par [illegible] Constantinople, pénétra jusqu'à Jéru[illegible] apportant de

voyage de nombreux et précieux manuscrits. Malheureusement pour lui, ses rêveries, qu'il n'abandonnait pas, créèrent une complication de circonstances qui le condamnèrent de nouveau à la vie errante qu'il avait déjà menée. Rentré à Paris en 1562, il y rétracta les erreurs qu'on avait cru pouvoir lui reprocher, et se retira dans le monastère de Saint-Martin-des-Champs, où il composa encore quelques ouvrages. Il y mourut le 6 septembre 1581, après avoir, depuis sa retraite, édifié les religieux par sa piété sincère et sa vie studieuse.

Les ouvrages de Postel sont nombreux; ils se rapportent à des sujets de linguistique, d'histoire, de théologie, de droit même. Une partie sont consacrés aux rêveries qui firent tous les malheurs de sa vie. Un seul peut être classé parmi les ouvrages de philosophie proprement dite: c'est celui qui a pour titre *De orbis terræ concordia libri quatuor*. L'analyse rapide que nous allons en donner fera suffisamment connaître quels furent les principes philosophiques de ce savant homme; le reste de ses rêves mystiques ne mérite point de nous arrêter.

Le premier de ces quatre livres est consacré à présenter, telles que les concevait l'auteur, les preuves du christianisme, empruntées à la raison et à la philosophie. Il établit d'abord l'unité du monde, en la fondant sur celle de Dieu, qui seul est et peut être le lien de ses parties contraires. Les preuves qu'il apporte ensuite de l'existence de Dieu pouvaient être, à l'époque de la renaissance, le fruit, nouveau pour les contemporains, d'une érudition étendue et intelligente; elles ont eu, depuis, le temps de courir les écoles, et sont aujourd'hui élémentaires dans nos cours de philosophie. Dieu y est démontré par l'impuissance où est la matière de s'être créée elle-même, par la nécessité d'un premier moteur, par l'intelligence qui éclate dans ses œuvres, par le consentement général des peuples, etc. Il ajoute à ces considérations quelques mots sur ce qu'il appelle les *substances séparées, Dieu, les anges et les démons*, et complète ses preuves de l'existence d'une cause première par des arguments empruntés à la physique imaginaire de son temps et à une science des nombres plus imaginaire encore. Dieu y est considéré comme un sixième corps, enfermant les cinq corps élémentaires dont il forme l'unité; c'est encore là l'idée de lien que Postel a développée précédemment.

Il passe ensuite à l'exposition des attributs de Dieu, et la fait procéder de cette énonciation juste et opportune, que toute l'essence divine est actuelle. Il témoigne la crainte qu'on ne lui reproche de ne parler de ces attributs que comme on parlerait des qualités, des vertus d'un homme, et il s'excuse en disant que, s'il s'exprime dans un langage qui ne reproduit pas la véritable nature de Dieu, c'est qu'il n'en a pas d'autre, et qu'il est forcé de se servir de la langue humaine.

Après cette exposition des attributs de Dieu, le développement de la doctrine chrétienne l'amenait naturellement à la démonstration du dogme de la Trinité. Il n'en apporte pas moins de quinze espèces de preuves, les unes empruntées à la philosophie, les autres tirées des choses créées, d'autres, encore, puisées dans les livres de Moïse, dans le Talmud, dans la Kabbale. La quinzième, enfin, est formée par une induction en vertu de laquelle l'auteur, rapprochant quelques textes de l'Alcoran, convainc Mahomet de contradiction, et fait sortir la Tri-

nité de son dogme unitaire. Au terme de ses démc s'adresse aux mahométans avec les expressions les plu: « Vous êtes, leur dit-il, une partie de nous-mêmes, qu de nous, qui a péri; » il les appelle à la foi en la Trinit tout ce qu'il a dit précédemment.

Jusque-là il regarde les philosophes comme partageanl l'existence de Dieu; mais, dans ce qui va suivre, il en un grand nombre pour adversaires. Il s'agit, en effet, monde est éternel ou créé, s'il a commencé, s'il doit fini pas sur ce point moins de cinq opinions distinctes : la p que le monde n'a point eu de commencement et n'aura la seconde reconnaît qu'il a commencé, mais non qu'il troisième lui refuse un commencement, mais lui assig quatrième lui attribue un commencement et une fin; celle que Postel entreprend de défendre, celle que noı christianisme, c'est que le monde a commencé, qu'il mais qu'il sera transformé.

Il prouve que le monde a été créé, en partie, par les lesquels il a démontré l'existence de Dieu; mais il y ajoul ration peu commune, tirée des principes de la logique dc Les quatre éléments qui forment le monde se détruisent mutuelle; l'eau, l'air surtout, périssent dévorés par le dérations géologiques fondées sur la présence des coquill tagnes, le souvenir du déluge, prouvent qu'il y eut un tem d'eau sur le globe était moins considérable qu'elle ne le de ce grand cataclysme. Or, si le monde était éternel, ments y seraient toujours en même quantité, et dans de: stamment semblables. Si donc la masse d'eau a été plus l'époque du déluge qu'elle ne l'avait été auparavant et qı depuis; si l'air absorbé par le feu est remplacé chaque j nouveau, c'est que la cause créatrice de l'univers crée, ser, une quantité de chaque élément égale à celle qui p volutions ordinaires des êtres; et s'il est nécessaire qu'e que instant pour soutenir l'existence de l'univers, c'esl qui l'a créé une première fois : l'univers a donc eu ı ment.

Sans doute cette démonstration ne satisfera pas ce puyant sur les principes de la physique contemporaine, masse de chaque élément est toujours la même dans l'un y subissent seulement des transformations qui en réduis mentent passagèrement le volume apparent; mais c'es parce que cette preuve appartient à un système de physi que le système généralement admis, que nous avons ju la faire connaître.

Il n'est pas beaucoup plus heureux dans les comp emprunte à la physique de son temps, pour faire com ment le monde a été créé de rien. Il rejette surtout loi que l'on pourrait supposer qu'il admet une matière coéte soumise à son action ordonnatrice, mais indépendante d créatrice. Aussi, pour lui, nier que le monde ait été créé

e chose qu'affirmer l'éternité de la matière; la question ainsi po- nous ne pouvons que reconnaître la vérité de la solution.

réfute ensuite les philosophes qui, admettant l'existence de Dieu, e croient pas qu'il s'abaisse au detail des choses humaines, et nient, ar conséquent, la Providence. Il fait remarquer que, dans la simpli- de son acte éternel, la divine Providence n'éprouve ni fatigue ni .tération, et ne saurait être comparée aux êtres que nous connais- ons par l'intermédiaire des sens, êtres matériels et essentiellement imités, dont l'existence ne se prolongerait pas sans la présence d'une force conservatrice qui n'est que l'action de Dieu lui-même.

Nous ne nous arrêterons pas à ce que dit Postel de l'existence et de la nature des substances séparées (*substantiæ separatæ*), c'est-à-dire des anges et des démons; non que les arguments sur lesquels il s'appuie soient absolument sans valeur aux yeux de la philosophie; il en emprunte, au contraire, quelques-uns à la raison, et même à Aristote; mais parce que, nonobstant leur origine philosophique, ils nous ont paru peu concluants. Les idées qu'il développe sur la nature de l'homme et sur le but proposé à sa vie par le Créateur sont conformes à la croyance chrétienne de la chute originelle, et se lient naturellement aux dogmes de l'incarnation et de la rédemption.

Il rentre dans la philosophie par la question de l'immortalité de l'âme. Le premier adversaire auquel il répond, c'est la doctrine stoïcienne, pour laquelle le but de l'homme est, non l'immortalité, mais la pratique de la vertu dans cette vie. Il établit en principe que toute action tend à son accomplissement, qui engendre le repos; qu'elle a, par conséquent, pour but ultérieur le repos; et, alléguant que la vertu est une action, il en conclut qu'elle est le moyen de parvenir à un but déterminé, mais qu'elle ne saurait être ce but. Il montre que les faits sont d'accord avec ce qu'il avance, puisque nous voyons les hommes vertueux sacrifier tout à leur désir d'immortalité. Ses autres preuves sont empruntées, 1° à la nature des facultés de l'âme, qui ne sauraient être le résultat d'une combinaison des éléments; 2° à l'accomplissement nécessaire de la justice de Dieu, qui n'atteindrait pas les coupables si l'homme mourait tout entier avec son corps; 3° à la constitution de l'univers, à la bonté divine, aux conditions du péché, et à d'autres arguments encore faibles ou insuffisants, mais qui, repris par une analyse plus profonde que celle de l'auteur, et rattachés à une unité plus élevée, auraient une portée qu'on ne leur soupçonne même pas dans les ouvrages de Postel.

Nous ne dirons rien du second livre, consacré tout entier à la réfutation de la doctrine de Mahomet; mais le troisième livre mérite de nous arrêter plus longtemps.

Le XVIe siècle fut une époque d'activité singulière pour les esprits; et, s'il fut rarement heureux dans ses projets de réforme, plusieurs des grandes intelligences qui en firent la gloire s'honorèrent par la seule pensée de chercher de meilleures méthodes d'investigation, et de dominer la science par des principes plus généraux et plus vrais : Postel fut de ce nombre. Malgré le respect qu'il professait pour le droit romain, il était frappé de ce que les passions des hommes, leur ignorance, la multitude des interprétations avaient fait, en quelque sorte,

périr la science du droit dans de vaines argnties. Il se pr résumer les règles immuables de la justice dans un certair d'axiomes empruntés à la sagesse de tous les temps et de peuples, et qui fussent comme le code universel de l'humanit ainsi que la tentative dont nous avons fait honneur à Gr milieu du XVIIe siècle, fut précédée, cent ans auparavant, de Postel. C'était aux sources de la philosophie, *e fontib sophiæ,* qu'il voulait puiser les principes du droit commun de: idée assurément nouvelle à une époque où la tradition, la les conventions locales divisaient le droit, et opposaient justice à elle-même.

Il reconnait deux sources de droit. Il trouve la première d cessité, qui, saisissant les hommes au milieu de leur faibl leur isolement, les force à rechercher la protection mutuell garantit la réunion en société; il place la seconde dans la en Dieu, dont l'idée, en l'absence de la connaissance du v nait de l'admiration, de l'amour, de la crainte. Ce droit re humain, tout à la fois, est celui que connurent les païens. au droit né, chez les peuples modernes, des lumières du chri: il n'en est pas moins consacré par la sainteté des croyances du genre humain. Postel le considère sous trois aspects : le turel, exclusivement fondé sur la nature; le droit des modifie le droit naturel par l'intervention de la raison, dar de la durée et de l'individualité de chaque peuple; le droit résulte des mœurs, des coutumes, des lois particulières a chez chacune des nations. Ainsi la constitution même du main, telle qu'elle a été établie par la Providence, est l' droit dans son expression la plus complète.

Il semble qu'après avoir analysé le droit, tel qu'il put é par les peuples de l'antiquité, Postel eût dû opposer à cett notion plus parfaite de la justice et des devoirs, éclairée p mières du christianisme. Il n'en est rien néanmoins. Son livre est consacré à développer les moyens et les arguments p un prince, zélé pour le triomphe de la vérité, pourrait a idolâtres, les mahométans et les autres infidèles à croire gion de Jésus-Christ.

Dans la partie de son ouvrage où il a traité des principes f taux et des sources du droit, Postel s'est surtout inspiré des moraux de Cicéron. C'est un rapprochement analogue à celui avons déjà fait à l'occasion de la doctrine de Grotius. Ce ser éternelle du grand orateur de Rome, d'avoir popularisé, par de son style et la richesse des développements qu'il leur les principes de la morale antique. Quiconque voudra const manière certaine l'état de la science morale à la venue de Jés devra le chercher dans le *de Officiis*, dans le *de Finibus b malorum*, dans *la République*, les *Lois* et les autres ouvra sophiques de Cicéron. C'est à cette source que Postel, comi part des érudits de son siècle, a puisé la part de philosopl introduite dans ses ouvrages. S'il en est résulté une le pas neuf, l'auteur a fait néanmoins [illegible]

e sagacité et d'originalité [illegible] inquiet, mais puissant, il a [illegible], dans [illegible] de ses connais- [illegible] et difficile, mais [illegible], de la philosophie et de la religion.

[illegible] bonnes éditions de l'ouvrage de Postel ayant pour titre : *terra concordia libri quatuor*, est une édition sans date et [illegible] imprimeur, petit in [illegible]. On en cite encore une autre égale- [illegible], Bâle, Oporin, 1544. On peut consulter, sur les détails de Postel, un ouvrage curieux du P. Desbillons. H. B.

[illegible]TULAT de *postulatum*, traduction littérale du grec [illegible] : [illegible] demande. On appelle ainsi, d'après Aristote (*Derniers [illegible]*, liv. I, c. 10), une proposition qui n'a pas encore été [illegible] et qui, peut-être, ne le sera jamais, mais qu'on est cepen- [illegible] d'accorder pour le besoin de la discussion, ou qui se présente [illegible] complément nécessaire d'un certain ordre d'idées, quoique [illegible] puissions pas en donner une preuve directe. C'est conformé- [illegible] cette signification, que l'immortalité de l'âme paraît être a [illegible] *postulat* de la raison pure ; c'est-à-dire qu'il ne croit pas ce [illegible] susceptible de démonstration, mais qu'il le considère comme [illegible] nécessaire de l'ordre universel, qui nous appelle au [illegible] par les lois de la sensibilité, et nous impose des sacrifices au [illegible] devoir. Il existe, comme on voit, une différence entre un pos- [illegible] une hypothèse. « Toutes les fois, dit Aristote (*ubi supra*), qu'on [illegible] les avoir soi-même démontrées, des choses qui pourraient [illegible] qu'on les admet avec l'assentiment de celui à qui on les ap- [illegible] est une hypothèse que l'on fait. » Le postulat, au contraire, [illegible] pas de pure convention, quoique nous soyons souvent hors [illegible] d'en donner une démonstration directe, peut être contesté dans [illegible] sion et ne s'établit que par l'ensemble des idées.

[illegible]AMON d'ALEXANDRIE. « Il y a peu de temps, dit Diogène [illegible] liv. I, § 21, une école éclectique [illegible] fut [illegible] par Potamon d'Alexandrie, lequel choisissait les doctrines qui [illegible] convenu dans chaque école. » C'est sur ce témoignage [illegible] ment que Potamon a été considéré comme le fondateur de la [illegible] école qui compte dans son sein Plotin, Porphyre, Proclus, et [illegible] prolonge son existence jusqu'au milieu du VI[e] siècle de notre ère. [illegible] donc ce Potamon ? A quelle époque a-t-il vécu, et que savons- [illegible] sa doctrine ? Telles sont les deux questions auxquelles nous [illegible] répondre, avant d'examiner si l'honneur qu'on lui a fait est [illegible]. Quant au temps où il faut placer la vie de Potamon, nous [illegible] condamnés aux plus vagues suppositions. Il n'y a rien à tirer [illegible] les de Diogène Laërce, puisque nous ne sommes pas en état [illegible] d'une manière précise l'âge de cet historien. On lit dans Por- [illegible] *de Plotin*, c. 9, que les pères, en mourant, recommandaient [illegible] à Plotin, et que, de ce nombre, [illegible] était Potamon. [illegible] est dans le nombre des pères, et non des enfants, qu'il [illegible] Porphyre ajoute que Plotin se plaisait à entendre [illegible] philosophie nouvelle dont il jetait les fonde-

ments. Dans ce cas, Potamon serait plus âgé que Plotin et ap drait à la fin du IIe et au commencement du IIIe siècle de notre

Mais voici une troisième version qui contredit absolument l précédentes. D'après Suidas (aux mots Αἵρεσις et Πόταμων), Pota rait vécu sous Auguste et serait né quelque temps avant ce Quelques critiques, substituant arbitrairement au nom d'Augu d'Alexandre, ont placé Potamon les uns sous le règne d'Al Sévère, les autres sous celui d'Alexandre le Grand. De ces as opposées, la plus probable est, sans contredit, celle de Porphy si Potamon, par le temps et le lieu où il a vécu, a pu être en avec Plotin, en devons-nous conclure qu'il a été son maître c'est à lui qu'appartient la gloire d'avoir fondé l'école d'Ale D'abord l'idée de l'éclectisme, la pensée que la vérité est mêlée à l'erreur, qu'elle est divisée en quelque sorte entre tou tèmes, et qu'il s'agit seulement pour le sage, pour le vrai phi de recueillir ses membres épars ; cette pensée n'était pas n l'époque dont nous parlons : on la rencontre chez Philon, chez de l'Eglise, chez Plutarque, Galien, Cicéron ; elle était, pour a le fond de tous les esprits en dehors de l'école sceptique. Ensui était la doctrine de Potamon? Nous ne la connaissons aujourd par un très-court passage de Diogène Laërce, ainsi conçu : parut que le criterium de la vérité comprend, d'une part, le même qui dirige le jugement, c'est-a-dire la raison (τὸ ἡγεμονικ l'autre, le moyen dont se sert la faculté de juger, à savoir l sentation fidèle des objets (τὴν ἀκριβεστάτην φαντασίαν). Quant a cipes de toutes choses, il en distinguait quatre : la matière, la l'action (ποίησιν) et le lieu (τόπον) ; car tout ce qui est a été fait que chose et par quelqu'un, existe d'une certaine manière et part. La fin à laquelle il veut que tout soit rapporté, c'est une faite qui renferme toute vertu, et d'où ne sont pas exclus l corporels et extérieurs. » Nous voyons, par ces lignes, que n'a touché qu'à trois points : la logique, la morale et la physi les deux premiers, il a essayé de concilier ensemble le stoïcism picurisme. Sur le dernier, il s'en tient aux quatre principes d' On n'imagine rien de plus incomplet, de plus grossièrement ciel, surtout de plus contraire tant à l'esprit qu'à la lettre de sophie platonicienne ; comment une telle doctrine aurait-ell venir le germe du néoplatonisme alexandrin?

Potamon avait composé deux ouvrages, dont l'un, ent perdu, était un commentaire sur *le Timée* de Platon ; de l'a titulé *Traité des éléments* (Στοιχειώσις), il ne nous reste que le cité par Diogène Laërce. — On peut consulter sur Potamon, ner, *Dissertatio de Potamonis Alexandrini philosophia,* in-4°, 1745.

POUILLY (Louis-Jean Levesque de), né à Reims en mourut le 4 mars 1750. De bonne heure, le goût des science méditation s'annonça en lui. A vingt-deux ans, il essaya u position des principes, fort nouveaux alors, de la philosophie de Newton. Il renonça ensuite aux mathématiques pour se l

it à des études philosophiques et littéraires, et fut reçu membre
lémie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1722. Mais déjà le
vait fatigué sa santé. Pour la refaire, il parcourut le midi de
ce, puis l'Angleterre où il visita, entre autres personnages,
ingbroke et Newton. Nommé, à son retour en France, lieute-
néral de Reims, il signala son administration par des améliora-
des embellissements dont les habitants de cette ville gardent
ujourd'hui le souvenir.

crivain, contemporain de Vauvenargues, mais peu célèbre
philosophe, mérite pourtant une place dans l'histoire de la
ine par sa précision, la netteté de ses idées, par la douceur
s ti rines qu'il essaya de répandre, par la clarté de ses écrits,
t par la pensée qui domine dans le seul ouvrage de lui dont
ons nous occuper ici. Ce livre est sa *Théorie des sentiments*
. Il fut publié d'abord sous la forme d'une *Lettre à lord Bo-*
e, dans un recueil de divers écrits sur l'amour, l'amitié, la
, la volupté, les sentiments agréables, l'esprit et le cœur,
aris, 1730.

ttre à Bolingbroke eut du succès, et les amis de l'auteur
rent d'en reprendre les idées sous une forme plus sérieuse et
ie. Il refit donc son livre, et, avec des additions nombreuses,
de nouveau sous le titre qu'il a conservé depuis, in-8, Ge-
47; Paris, 1748 et 1759. Une autre édition fut publiée en
ngt-quatre ans après la mort de l'auteur. Dans cette dernière,
st toujours le même; seulement les pensées y ont plus de dé-
ment; le style est aussi plus régulier, plus châtié; mais, en
e, il a perdu un peu de sa vivacité.

re des *Réflexions sur les sentiments agréables* se divise en six
s :

théorie des sentiments est du même genre que les sciences
mathématiques;
i plaisir attaché à l'exercice des facultés;
es objets qui sont agréables par eux-mêmes, soit aux sens,
sprit;
l'agrément des biens utiles;
l'auteur des sentiments agréables;
i plaisir attaché à la vertu.

re de ces chapitres indique à lui seul l'ensemble de la pensée de
, le milieu d'idées, pour ainsi dire, où son esprit se meut, le
e de sa philosophie. Comme la plupart des philosophes de cette
Levesque de Pouilly ne cherche qu'une chose dans la vie : la
ussi facile, aussi douce que possible. Et c'est dans ce but qu'il
e la nature humaine, qu'il observe les divers mouvements, les
conditions, les diverses nuances de la passion. Il était persuadé
eul tort d'Épicure est d'avoir borné l'ambition humaine à une
grossière, et de n'avoir pas insisté suffisamment sur le prix et
e des plaisirs de l'esprit. Il voulait mettre en lumière le plaisir
à la vertu, et, par cet accord du bien et du bonheur, fonder les
s d'une morale exacte et douce à la fois.

ceci n'est pas nouveau; et si Levesque de Pouilly n'avait eu

que cette pensée, on l'eût facilement oublié comme tant d'autres. Mais en creusant son idée, il rencontre une veine originale qui, vu sa d[illegible] surtout, n'est pas sans mérite. C'était l'époque où l'esprit d'observation commençait d'être appliqué avec succès aux sciences naturelles. [illegible] grand nom de Newton sortait déjà de la foule avec éclat. Levesque de Pouilly conçut l'idée formelle d'abandonner cet esprit systématique qui jusqu'alors avait dominé dans les recherches des philosophes, et [illegible] soumettre ces recherches à la pure observation des faits. Son idée, qu'il expose explicitement, est que, dans cette voie, la théorie du sentiment (et par ce mot il entendait tous les phénomènes internes) est susceptible d'une certitude pareille à celle des sciences naturelles, qu'il appelle *physico-mathématiques*.

Or, c'est la première fois au XVIIIe siècle que nous rencontrons cette idée exprimée d'une manière aussi formelle et aussi décisive; car, [illegible] elle est en germe dans Buffier, elle n'y est pas avec cette idée d'une certitude analogue à celle des sciences naturelles. Les écossais seuls plus tard, à dater de Reid, ont repris cette pensée.

Comment Levesque de Pouilly mit-il à exécution son idée? C'[illegible] autre chose. En parlant des plaisirs attachés à l'exercice de nos facultés, etc., il montre une science psychologique bien imparfaite. Son observation est souvent superficielle. Mais ce qui est remarquable, c'est qu'il essaye de temps en temps des descriptions psychologiques telles que les entendait Jouffroy. Il expose les faits avec clarté, avec simplicité; il essaye de les analyser, et rencontre de la sorte des vues souvent intéressantes.

Là est, selon nous, le vrai mérite du livre de Levesque de Pouilly. C'était, qu'on nous passe le mot, un bon exemple plutôt qu'un livre savant et profond.

Quand on le lit avec attention, on ne peut d'ailleurs s'empêcher d'être frappé de la faiblesse et de la légèreté de la philosophie de l'agrément et du plaisir, qui était le fond de cette société aristocratique des Bolingbroke, des Helvétius, des Gibbon, etc.; société charmante, heureuse, paisible, qui ne voyait pas le côté sérieux de la vie, et qui prenait pour un temps de plaisir et de repos ce qui est un temps de labeurs et d'épreuves. F. R.

PRÉDESTINATION. Le mot *prédestination* appartient à la langue théologique plutôt qu'au vocabulaire de la philosophie ; mais comme nous lui reconnaissons une acception distincte, et qu'il désigne un ordre d'idées voisines de certaines questions philosophiques, nous allons déterminer cette acception et en discuter l'étendue, sans empiéter sur le domaine des croyances révélées. Ce mot a un sens analogue à celui de fatalisme, mais plus restreint : c'est une sorte de fatalisme appliqué à l'individu. Cependant, lorsque l'on considère que le fatalisme est surtout la négation du libre arbitre, et que le libre arbitre n'appartient qu'à l'homme ; qu'ainsi le fatalisme semble aussi ne se rapporter qu'à lui, on est tenté de ne voir dans la prédestination qu'un mot différent pour exprimer la même chose. Nous croyons, néanmoins, que l'on se trompe [illegible] de la [illegible] qui les distingue.

fatalisme entraîne en effet l'idée de l'absence de toute ... actes de l'homme; mais, en même temps, il suppose ... dans un système ... développent inévi- ... du monde. Le fatalisme ... les faits qui se produisent ... arrivent néces- ... la prédestination ne concerne que les faits relatifs à l'in- ... contenue dans le fatalisme, comme une idée par- ... temps la prédestination ... au fatalisme. ... prédestination, une pré- ... cette diffé- ... Le fatalisme s'applique à la fois à l'ensemble ..., quels qu'ils soient, des faits qui se produisent dans ... des choses; la prédestination s'applique habituelle- ... ensemble résultant de la vie de l'individu; on le dit pré- ... pas que les ... de sa vie soient prédestinés, que tel ou actes est prédestiné; ... s'applique à ... ne s'applique pas aux faits. Il est vrai qu'il y a là une conséquence ... de la vie ... devraient ... aussi bien que ... tel homme, les travaux et les actes ... être prédestinés avec la même né- ... cette gloire. Nous signalons cette inconséquence; mais ... soit, il n'en reste pas moins vrai que tel est le sens ... *prédestination*.

... est entrée dans le domaine de la théologie et de la ... par ce passage de saint Paul dans son *Épître aux* ..., VIII, v. 29 et 30 ... « Ceux qu'il a connus dans sa pres- ... les a aussi prédestinés, pour être conformes à l'image de ... qu'il fût l'aîné entre plusieurs frères. Et ceux qu'il a pré- ... les a aussi appelés, il les a aussi justifiés, et ceux qu'il a ... les a aussi glorifiés. » L'Église, dans sa sagesse pratique, pris soin d'atténuer ce qu'il y a d'exclusif et d'absolu dans ...; mais les sectes sorties de son sein n'ont pas imité cette ... et souvent, par un esprit d'opposition difficile à justifier, ... fendu le dogme de la prédestination avec un zèle qui ne ... ère à la liberté morale que ce qu'il lui fallait de vie pour elle-même. Il est vrai que saint Augustin, pressé par les ... ses adversaires, n'avait pas toujours suffisamment mé- ... re arbitre, et on ne pouvait s'attendre à ce que ceux qui se ... clusivement les défenseurs de la grâce ne missent pas en ... tout ce qu'elle avait de favorable pour eux, une sem- ... La réforme du XVIe siècle se montra surtout fidèle ... destination: Luther en fut le défenseur fanatique, ... encore dans le zèle de sa polémique. Les mêmes ... qui avaient dirigé la conduite de l'Église

catholique se firent apercevoir sur quelques points de la commu protestante ; mais comme l'Eglise catholique avait rencontré les ciples de saint Augustin, et, plus tard, Jansénius et ses partis les théologiens mitigés de la réforme se heurtèrent contre les mé distes, qui déclarèrent que les élus sont prédestinés au salut, que c prédestination est gratuite, c'est-à-dire qu'elle ne peut être méri par l'homme, et qu'elle sauve sans que les bonnes œuvres y aide sans que les mauvaises en empêchent l'effet. Tel est le dernier mot la doctrine de la prédestination ; et l'on voit facilement par quelle r son nous avons dit que la prédestination se rapportait au terme fi de la vie de l'homme, et non au détail de ses actions, puisqu'elles so déclarées indifférentes.

La controverse élevée entre les théologiens roule donc, non pas s le principe en lui-même, mais sur le plus ou le moins d'extension lui donner, sur les conditions de son accord avec le libre arbitre. No ne prétendons en aucune manière entrer dans cette polémique, no déclarer pour tel ou tel des adversaires ; la question théologique et r ligieuse demeure complétement étrangère à ce qui nous reste à dir Nous devions seulement déterminer le sens du mot *prédestination*, distinguer de celui de *fatalisme*, avant de le soumettre à l'appréciati des jugements de la raison et de la philosophie. La question po nous, dégagée de l'élément théologique, se pose donc dans les term suivants : « Les lumières de la raison conduisent-elles à admettre qu l'homme est prédestiné par un décret de Dieu à la récompense o au châtiment dans une autre vie ? »

La réponse affirmative à cette question serait tout simplement l'af firmation du fatalisme : car on ne peut comprendre la prédestinatio à la récompense ou au châtiment, sans admettre au préalable l préordination fatale des actes qui les ont amenés. Or, la doctrine di fatalisme a déjà été discutée et réfutée dans ce Dictionnaire, et nou y renvoyons le lecteur, les arguments par lesquels on prouve l'erreu des fatalistes étant les mêmes que ceux que nous pourrions opposer la doctrine de la prédestination.

Mais nous avons vu que le dernier mot de la doctrine de la pré destination dans les sectes les plus exclusives, ce qui la distingue vé ritablement de la fatalité, c'est la prédestination au bonheur ou a malheur dans l'autre vie, sans considération aucune des actes accom plis dans celle-ci. Le fatalisme est du moins, dans son erreur, consé quent avec lui-même. S'il admet le bonheur ou le malheur comm nécessités pour l'homme après sa mort, il admet pendant sa vie un égale nécessité pour les actes dont le bonheur ou le malheur seroi les suites inévitables. Mais que dire de l'inconséquence d'une doctri qui, sans nier la liberté, et par conséquent le mérite et le démé rite dans les actes moraux de la vie de l'homme, le prédestine arbi trairement à la récompense ou au châtiment éternels, sans éga pour ses vertus et pour ses vices ?... Voici l'explication de cet singularité.

Il n'y a guère que l'Eglise catholique dont la sagesse ait ôté a dogme de la prédestination ce qu'il a d'exclusif et de choquant. Pl sieurs des sectes issues de son sein ont, à l'exemple de Luther da

De servo arbitrio, prêche sans ménagement la prédestina-
e appartient également aux religions de l'antiquité, à celles
, et l'islamisme en particulier l'admet sans atténuation. Elles
ce dogme sur le dogme universel d'une chute primitive par
l'homme a entraîné dans un malheur mérité sa postérité tout
et voici comment leurs docteurs raisonnent : tous les hommes
inels, et, comme tels, justement et éternellement condamnés.
séricorde de Dieu veut bien en arracher quelques-uns à cette
tion méritée, c'est à elle qu'il appartient de les choisir, et
demeurent dans la proscription n'ont point à se plaindre de
férence, ni à en chercher les motifs, car elle ne serait point
e gratia gratis data, disent-ils, si elle prenait en considéra
mérites personnels des élus.
ne rappelons ces détails que pour bien caractériser la doctrine
rédestination, telle qu'elle a été admise par ses défenseurs
. Il nous serait facile d'en montrer la faiblesse, en faisant
que, même étant admise la chute de l'homme, il est de
de Dieu d'en vouloir, avec toute sa puissance et tout son
la réhabilitation tout entière.
peut connaître en détail la doctrine de la prédestination sans
connaissance des nombreuses controverses sur la grâce;
un si long travail inspire de l'éloignement, l'article du *Dic-
e théologique* de Bergier, au mot *Prédestination*, fournira sur
t les lumières suffisantes. H. B.

DÉTERMINATION. *Voyez* FATALISME et PRESCIENCE.

DICAMENT [*Prædicamentum*]. C'est le nom sous lequel on
it autrefois les *catégories* (*Voyez* ce mot).

DICAT [*Prædicatum*, de *prædicare*, dire ou affirmer une
une autre; en grec κατηγορούμενον ou κατηγόρημα]. On appelle
ute idée, soit qu'elle représente une substance ou une qualité,
t être niée ou affirmée d'une autre; en un mot, toute idée
e. Par exemple, dans ces deux propositions : Pierre est un
; l'homme est un animal; *homme*, *animal* sont des prédicats.
séquent, le même mot, qui est prédicat dans un cas, peut de-
ujet dans un autre. Aux termes de la définition de l'école, le
t, « c'est ce qui peut être dit de plusieurs choses, soit que l'on
nne toutes ces choses sous un même nom, soit qu'on les con-
éparément. » *Unum aptum prædicari de multis, univoce et di-*
Ainsi l'idée d'animal, ou d'animal raisonnable s'applique aussi
tous les hommes réunis sous une même dénomination, qu'à
et à Paul, pris individuellement. On voit qu'il y a une diffé-
ntre un *prédicat* et un *attribut*. Le premier de ces deux termes
un sens purement logique (*universale logicum*), déterminé par la
qu'il occupe dans la proposition; voilà pourquoi il s'applique in-
mment à une substance ou à une qualité. Le second, au con-
, a un sens métaphysique et invariable; il exprime toujours une
ou même une qualité d'un certain ordre (*Voyez* ATTRIBUTS).

— On touve aussi chez les anciens logiciens le mot *prédicable* (*prædicabile*) pour désigner toute idée susceptible de servir de prédi[cat]; mais c'est exactement la même chose : il s'agit toujours d'une idée générale servant à déterminer une idée particulière. Ce sont ces idées générales que Porphyre, dans son *Introduction aux Catégories*, rapportées à cinq chefs : le genre, l'espèce, la différence, les qualités propres, l'accident.

PRÉEXISTENCE. *Voyez* MÉTEMPSYCHOSE et PLATON.

PRÉJUGÉ [de *præ*, d'avance, et de *judicare*, juger, juger d'avance; en allemand, *Vorurtheil* est composé de la même manière]. Ce terme, sans synonyme dans les langues anciennes, a appartenu d'abord à la jurisprudence : il servait à désigner soit une cause jugée d'avance par la nature des faits produits au jour, soit un arrêt rendu auparavant dans une question semblable à celle qu'on avait à décider. Transporté ensuite par analogie dans la langue philosophique, il y a conservé depuis le XVII[e] siècle la même signification : celle d'un jugement que nous prononçons, ou plutôt que nous acceptons sans examen, et considéré par cela même comme erroné ; celle d'une opinion à la fois irréfléchie et fausse, à laquelle nous sommes aussi attachés qu'aux vérités les plus évidentes. Il y a, en effet, un double caractère à considérer dans les préjugés : l'irréflexion et l'erreur. Un grand nombre de nos jugements sont irréfléchis sans être faux, et d'autres parfaitement convaincus de fausseté ont été précédés d'un examen approfondi. Toute erreur n'est donc pas un préjugé ; le champ de la première est plus vaste que celui du second, et c'est à tort que plusieurs philosophes les ont confondus. Mais toujours est-il qu'un préjugé est un jugement, c'est-à-dire qu'il repose sur certains principes, sur certaines notions générales, ce qui suffit pour le distinguer de ces sentiments purement personnels qu'on désigne sous le nom de *préventions*.

Est-il vrai, est-il possible même, comme le prétend Bacon, qu'il y ait des préjugés naturels, ou, pour nous servir de ses expressions, des *idoles de la tribu*, c'est-à-dire des erreurs nées avec nous et inséparables de notre espèce ? Si des erreurs de ce genre existaient, nous n'aurions certainement aucun moyen de les reconnaître, puisqu'elles seraient conformes aux lois de notre intelligence, et que plus nous les considérerions, plus nous serions forcés de nous y attacher comme à la vérité même. Ce qui distingue, en effet, l'erreur de la vérité, c'est uniquement que celle-ci est d'accord et celle-là en opposition avec les lois générales et invariables de notre nature ; l'une nous représente la santé et l'autre la maladie de l'esprit.

Mais s'il n'y a pas d'erreurs naturelles dans le sens propre du mot, il y a des dispositions naturelles qui, détournées de leur but ou développées avec excès, et maintenues dans cette direction vicieuse par la force de l'habitude, peuvent nous conduire à accepter sans examen les opinions les plus fausses ou à nous y arrêter comme à des vérités premières. Ce sont ces dispositions qui engendrent tous nos préjugés, et, pour être juste, c'est à elles qu'il faut rapporter tout ce que dit Bacon des erreurs inséparables de notre existence. On peut les ramener à d[eux]

s : la confiance que nous avons dans nos semblables, et celle avons en nous-mêmes ; le sentiment de l'autorité et celui de ropre, ou, ce qui n'est qu'une extension de l'amour-propre, ection ardente pour tout ce qui nous touche de près ; enfin, ue forme qu'elles se manifestent, l'abnégation et la personna-iez ces deux principes dans de justes limites, ils seront éga-sieux à l'homme, ils contribueront dans une même mesure loppement intellectuel et moral. Le sentiment de l'autorité, n deviendront la base de toute éducation, de toute discipline, adition, de tout gouvernement et, par conséquent, de tout . L'amour-propre, le sentiment personnel, la confiance en everont l'œuvre de l'éducation, feront sortir de nouveaux forces qu'elles a éveillées en nous et nous feront vivre de re vie sans nous isoler des autres. Laissez, au contraire, ces ncipes se développer sans résistance et sans contrôle ; ajou-ue nous le disions tout à l'heure, la puissance de l'habitude, z se déchaîner aussitôt tous les préjugés qui obscurcissent main : préjugés de secte, de nationalité, de profession, de vie, et ceux qui naissent dans la solitude du cabinet. En cune de ces maladies de notre pauvre espèce, on recon-prime ou un excès d'abnégation ou un excès de présomp-plus souvent, si étrange que cela paraisse, tous les deux Ainsi, dans les préjugés de secte, qu'il faut bien distinguer religieuses, puisque la religion élève et unit les âmes, fan-anatisme les abaisse et les divise ; dans les préjugés de secte, ez bien au premier rang l'influence de l'éducation et de ien ou mal comprise; mais l'amour propre et même l'orgueil si sa place. Nous ne souffrons pas volontiers qu'on pense au-ue nous sur des sujets aussi graves, et si nous ne pouvons ie vengeance matérielle de ceux qui prennent cette liberté, dédommageons par la persuasion qu'ils n'ont aucune de nos nos qualités, de nos puissances intérieures, sans compter nts qui les attendent dans une autre vie. La même remarque aux préjugés politiques et sociaux, avec cette différence que opre y joue le principal rôle, et que l'éducation, l'habitude, eçues n'y viennent qu'en sous-ordre. Comment se refuser à croyance, que la nation à laquelle on appartient est la pre-monde ; que la classe où l'on est né, que la profession qu'on urvu qu'on y trouve beaucoup d'avantages, est la plus belle, neuse, la plus utile de toutes ? Ces vanités en commun sont ient les plus enivrantes, parce qu'elles ont un certain air ablic, et, loin d'en rougir, on les érige en vertus.

ugés d'école ne sont que des préoccupations et des habitudes rarement ils pénètrent dans les cœurs et s'élèvent entre ies. On s'est accoutumé, dans une sphère déterminée, à rès certains principes, à y rapporter toutes ses idées, l'es-is la liberté de s'en passer un instant, il ne comprend pas orte pas qu'ils soient mis en question, il les considère en rte comme une partie de lui-même, s'il ne s'y absorbe pas

Enfin, sur les préjugés qui nous viennent de nous-mêmes, q sent dans l'étude et la méditation solitaire, nous ne pouvons faire que de laisser parler Malebranche. « Il y a, dit-il (*Reche la vérité*, liv. II, 2e partie, c. 7), trois sortes de personnes q pliquent à l'étude. Les uns s'entêtent mal à propos de quelque ou de quelque science inutile ou fausse; les autres se préoccu leurs propres fantaisies; enfin, les derniers, qui viennent d'o des deux autres, sont ceux qui s'imaginent connaître tout ce (être connu, et qui, persuadés qu'ils ne savent rien avec ce concluent généralement qu'on ne peut rien savoir avec évid regardent toutes les choses qu'on leur dit comme de simpl nions.

« Il est facile de voir que tous les défauts de ces trois sortes sonnes dépendent des propriétés de l'imagination, qu'on a ex dans les chapitres précédents, et que tout cela ne leur arrive des préjugés qui leur bouchent l'esprit, et qui ne leur pe pas d'apercevoir d'autres objets que ceux de leur préoccupa peut dire que leurs préjugés font dans leur esprit ce que les n des princes font à l'égard de leurs maîtres : car, de même que sonnes ne permettent autant qu'ils peuvent qu'à ceux qui s leurs intérêts ou qui ne peuvent les déposséder de leur faveur, ler à leurs maîtres; ainsi les préjugés de ceux-ci ne permet que leur esprit regarde fixement les idées des objets, toutes sans mélange; mais ils les déguisent, ils les couvrent de leurs et il les lui présentent ainsi toutes masquées, de sorte qu'il difficile qu'il se détrompe et reconnaisse ses erreurs. »

Après avoir décrit le mal, il serait très-utile, sans doute, d' le remède, et la chose serait bien aisée, si nous en croyons le Reid. « Il n'est pas toujours facile, dit ce philsophe (*OEuv plètes*, traduites par M. Jouffroy, t. V, p. 182), étant donné ladie qui afflige le corps, de déterminer le remède qui lui c Il n'en est pas de même des désordres de l'entendement : dan grand nombre de cas, le mal indique le remède; il suffit de c l'un pour apercevoir l'autre. » Mais nous sommes très-éloign optimisme : car les préjugés ne tiennent pas seulement à leurs véritables racines sont dans . cœur, c'est-à-dire dans sions, et dans la plus intraitable de toutes, l'orgueil. Quand guéri le genre humain de l'orgueil, ce jour-là on aura détru grand nombre et les plus funestes de ses préjugés. Cependa juste de dire que les préjugés, comme les erreurs d'une autre s'usent peu à peu les uns contre les autres, et deviennent mo faisants à mesure que les hommes, admis à une plus grand liberté, ont plus de relations entre eux.

Sur les préjugés, en général, on lira avec intérêt le chapi livre IV de l'*Essai sur l'entendement humain*, de Locke; et sur jugés particuliers des gens d'étude la 2e partie du livre II d *cherche de la vérité*, de Malebranche. — Dumarsais (*OEuv plètes*, t. VI, in-8°, Paris, 1797), a publié un *Essai sur les* mais, loin de nous offrir une analyse et une réfutation des er ce genre, ce livre en est plutôt un parfait modèle. L'auteur,

ons contre les préjugés politiques et religieux, semble ou-
y a aussi des préjugés philosophiques.

ONTVAL André-Pierre Le Guay, né en 1716 à Charenton, célèbre sous le nom de *Premontval*, nom qu'il avait pris e enfui de la maison paternelle, où l'on avait voulu le forcer a théologie ou la jurisprudence, au lieu des sciences exactes. aché dans Paris, il s'y fit remarquer à vingt-quatre ans, en un cours de mathématiques, fréquenté ou prôné par une iteurs des deux sexes. Déshérité par un père qui avait con- horrer la géométrie, et accablé de dettes, il se réfugia en enève, et y entraîna avec lui une de ses écolières, déguisée , la fille de l'habile mécanicien astronome Pigeon d'Osargis. s de 1200 francs, envoyé par un bienfaiteur anonyme qui enelle, avait aidé sa fuite. A Bâle, il se fit protestant en ps que sa compagne d'évasion qu'il venait d'épouser. Après quelques années en Suisse, en Allemagne, en Hollande, il 1752 à Berlin, où sa femme, personne très-spirituelle et nte, devint lectrice de l'épouse du prince Henri. Noblement ar ce prince, Premontval établit une maison d'éducation, et élèves distingués, dont il se plaisait pourtant trop à vanter es. Reçu à l'Académie quelques mois après son arrivée en y manifesta, dès le début, une double tendance : il critiqua égale vivacité la philosophie de Wolf et le style des réfugiés, ant ainsi, à côté du renom d'un métaphysicien indépendant, puriste incorruptible. L'ordinaire victime de ses blâmes et ienes, fut Formey; mais comme celui-ci ne répondit que ave et digne silence, Premontval se prit à admirer For- uvrage où il avait consigné ses censures grammaticales, *le [contre la corruption de la langue française en Allemagne*, bruit en son temps. Mais la querelle avait révélé chez Pre- un amour-propre violent, une vanité irritable et inquiète, ur contredisante, caustique, paradoxale, qu'un ton tran- dit encore plus bizarre et plus difficile à supporter. Quoique t laborieux, le mathématicien aimait les pièces de courte raçait d'une manière impétueuse des esquisses rapides sur détachées, et débitait avec feu des petits discours, qui ne nt pas de vigueur, mais où l'exagération non plus ne fai- efaut : il appelait ce genre des *protestations* et des *décla-* ussi, malgré tant d'années consacrées à l'étude et à la médi- a-t-il laissé qu'une foule incohérente de dissertations écour- int d'œuvre achevée capable de lui attirer l'admiration de é.

ai qu'il mourut dans la force de l'âge, dès 1764; et sa mort e nouvelle preuve de son caractère violent. Se regardant meilleur écrivain français de l'Allemagne, il se croyait natu- désigné pour la chaire d'éloquence que Frédéric II allait Berlin, lorsqu'il apprit que le roi l'avait destinée à Toussaint. fièvre sur-le-champ, et expira quelques jours après, le 3 sep- 764.

Les *Lettres sur la monogamie* (3 vol. in-8°, 1753), qu'il avait p en Hollande, dans lesquelles il prouvait par toutes sortes de r d'autorités et d'exemples, que la pluralité des femmes nuit à l politique, autant qu'elle est contraire à la religion véritable, attribuées à sa femme; mais elles portent tous les caractères (tinguent le style de Prémontval.

Ses *Pensées sur la liberté* (in-8°, 1750), spécialement contre l'école de Leibnitz, sont piquantes et curieuses, mais l lent de sophismes et de paradoxes, comme l'a prouvé Mende l'un de ses adversaires.

Son traité du *Hasard sous l'empire de la Providence* (in-8°, dont le titre ingénieux annonce le dessein souvent formé de (des opinions extrêmes sur le gouvernement du monde, est u estimable, plus mathématique que philosophique; et les contr nombreuses que Béguelin y a relevées, n'ont pas empêché géomètres de le citer avec éloge.

Son *Diogène de d'Alembert*, ou *Diogène décent* (2 vol. in-8° ce censeur que d'Alembert avait souhaité à son siècle, mais q désiré plus retenu que le cynique d'Athènes, respire une misa hautaine, aussi peu faite pour guérir les hommes que pour leu

Ses *Vues philosophiques* (2 vol. in-8°, 1756), forment un r morceaux pour la plupart lus à l'Académie de Berlin, et dont l trop variés n'appartiennent pas tous à la philosophie.

Philosophe, Prémontval peut être considéré sous deux comme polémiste dans ses perpétuelles *Protestations*, comme tique dans ses *Déclarations* sans fin. En tant que polémiste, il : sans relâche à deux sortes d'ennemis, aux pieux disciples d et aux athées de toutes les nuances. Après avoir harcelé les p qui passaient pour les antagonistes les plus ardents de l'athé poursuit les autres avec le même acharnement, afin de prouv peut plaider la cause de Dieu tout en combattant celle de Leib

En qualité de dogmatique, Prémontral s'attache successi quatre objets : 1° à déduire l'existence et la nature de Dieu (de l'être et de l'infini, fondements de l'ontologie; 2° à prouve pendance de chaque être en particulier, comme de tout l'un en même temps leur dépendance à l'égard de Dieu; 3° à comb hypothèse nouvelle sur la communication de l'âme avec le ce qu'il appelle *la psychocratie;* 4° à remplacer l'ontologie des écoles par un catalogue invariable des pensées primitives (mentales.

Suivons-le, dans ce double rôle, qu'il ne remplit pas entiè quoiqu'il ne manquât ni d'idées originales ni de sagacité : patience qui lui faisait défaut principalement.

Le tort qu'il reproche le plus souvent aux wolfiens, c'est l': définitions; et ce reproche était fondé. Mais, Prémontval l'ex lorsqu'il chicanait Wolf, par exemple, sur la définition du mot *chose* (Mémoire de l'année 1754), comme si cette définition n pas être forcément identique. Il poussait trop loin aussi l'esprit sition, en accusant le principe de la raison suffisante et la l continuité de conduire infailliblement au fatalisme (autre Mé

754). Il ne craignit pas, poussé par ce même esprit, de sou- la distinction leibnitzienne des vérités en nécessaires et con- était une hypothèse inadmissible.

...ement aux athées, il s'applique tour à tour à les réfuter et à ...tir. Il reproche aux théistes ordinaires, non-seulement de ne ...r dementir l athéisme, mais d'en être cause, en avançant des ...i peu conformes à la sainte idée de Dieu, et en présentant la ...urtout avec les attributs de la puissance créatrice. Si Dieu est ..., s'il fait toutes choses de rien, pourquoi laisse-t-il l univers ...a mille vices, à mille maux? Prémontval s'empresse donc de ...r a la notion de cause créatrice celle de la nécessité et de ...dance des individus. Les êtres simples, il appelle cela, d'un ...olastique, l'*aseite* universelle. En admettant ce principe de ... déclare se transporter volontairement sur le terrain qu'occu- ... athées; mais, c'est pour leur montrer que là même on est ... reconnaître un dieu infiniment parfait, sage et bon, une divi- ...n est qu'amour et charité. C'est l'*aseité* qui doit servir de ...le à une *theocharie*, laquelle, aux yeux de l auteur, mérite ...re la place de la *theodicee*, comme de la *théologie*.

...rtu de l'*aseite*, tout ce qui est substance, ou être simple, est ...e, a toujours été et sera toujours. De là, continue Prémontval, ...e d'une *infinité* complète pour les êtres qui n impliquent pas ...tion; actualité d'un infini suprême et sans degrés, qui est la ...es individus, des réels et des possibles, qui est le tout, l'uni- ...et l'*omnitude* des êtres. Or, si les noms d'intelligence, de ...ance, de puissance, ne sont pas des mots vides de sens, il ...voir une intelligence cent millions de fois plus grande que ...Newton; une bienveillance cent millions de fois plus étendue ... de Titus, jointes à une puissance proportionnée, soit dans le ...it hors du globe que nous habitons. Il y a l'infini à parier que, ...ariete infiniment infinie de l'omnitude des êtres, il y a un ...il.

...re, se trouvant au souverain degré, est unique. Son éternité ...e même de notre éternité : chaque instant de son existence a ...nité infinie et forme une éternité en extension, non en suc- Cet être enfin, on peut l appeler Dieu.

...re que Prémontval nommait la *théologie de l'être*, « une chaîne ...le l'être jusqu'à Dieu. » Quelque cas qu'il en fît, il essaya ... de prouver la réalité de la notion divine par une autre voie par la pensée de l'infini (1758). De toutes parts s'offre à nous, ...n être infiniment infini; l'essence du réel et du positif, c'est ...le négatif, l'imparfait, voilà le fini. Si le terme d'être a un ...sonnable, il doit se confondre avec l'idée d infini; et puis- ...conception indispensable à l esprit humain correspond néces- ...nt à un objet réel, l'esprit humain ne peut se passer de Dieu, réalité n'est plus réelle que la divinité.

...un et l'autre de ces essais, Prémontval se flattait d'avoir donné ...alisme plus de consistance. Il voulait lui donner plus de spi- encore par sa *psychocratie*. Qu'entend-il par cette expression? ... alternative entre l'être simple, ou notre âme, et d'autres

êtres, soit analogues à notre âme, et par conséquent spiritu[el]
ayant en commun avec elle la simplicité de leur matière. L'âm[e]
corps agissent et réagissent manifestement l'un sur l'autre; m[ais]
cette action réciproque est naturelle et réelle, elle est loin d'êt[re phy-]
sique. Lorsqu'on dit : l'âme agit sur le corps réellement, et le co[rps]
réellement sur l'âme, on veut dire qu'il arrive dans le corps de[s chan-]
gements qui ont leur cause et leur raison dans les modificat[ions de]
l'âme, et non dans les états précédents du corps, ni dans l'in[terven-]
tion d'un troisième être différent de l'âme et du corps, tel qu[e Dieu;]
— ou bien, l'on veut dire qu il arrive dans l'âme des changem[ents qui]
ont leur cause et leur raison dans les modifications du corps,
dans les états précédents de l'âme, ni dans l'intervention d'un t[roisième]
être différent du corps et de l'âme, tel que Dieu. La mutuelle i[nfluence]
des deux substances n'est donc point une influence physique
une influence entre des êtres simples.

Telle est l'hypothèse qui doit détrôner l'*influx physique*, le[s causes]
occasionnelles et l'*harmonie préétablie*. C'est à cette dernière [supposi-]
tion que la *psychocratie* ressemble le plus. Dans l'une et dan[s l'autre]
opinion, tout se passe entre des êtres simples; toutefois, da[ns celle]
de Leibnitz, les êtres simples sont à peu près passifs, puis[qu'ils ne]
font qu'éprouver des changements harmoniques entre eux,
ments que l'âme humaine éprouve à son tour, parce qu'elle es[t]
simple. *Psychocratie* signifie empire de l'âme sur la multitud[e d'êtres]
simples, mais d'ordre inférieur, dont le corps est composé.
dant, comment ces êtres d'une nature inférieure influent-ils su[r]
leur maîtresse ? Prémontval oublie de nous en instruire. Son h[ypothèse]
n'a donc point d'avantages sur les conjectures rivales.

Ce n'était pas, non plus, une suffisante solution que cette
d'un *Alphabet des pensées humaines*, plusieurs fois recomme[ndé par]
Prémontval, et que nous avons décrite en parlant des tra[vaux de]
Lambert. Cet alphabet, suivi d'un *Syllabaire* et d'un *Dicti[onnaire]*,
devait consister dans la réunion de tous les termes qui ne
s'expliquer par d'autres, de toutes les notions indécomposable[s]
ductibles, de toutes les conceptions indéfinissables et, par con[s]
primitives et universelles. On y joindrait, afin d'épuiser une [a]
portante matière, leurs opposés, leurs annexes, leurs syn[onymes]
et l'on formerait ainsi la liste des éléments de l'esprit huma[in.]
liste, évidemment, n'était qu'une imitation des catégories d'[Aristote,]
comme elle devait être la contre-partie des tableaux ontologi[ques]
wolfiens, et comme elle peut avoir concouru à préparer les
auxquelles Kant soumit les formes de l'entendement.

Il est curieux de remarquer, en terminant, que Prémont[val ait]
ambitionné ce titre de *Copernic de la philosophie*, que Kant
vingt ans après. Par sa *psychocratie*, le mathématicien de Be[rlin a]
prétendu faire tourner le corps et le monde autour de l'esprit
l'astronome de Thorn avait fait tourner la terre et les corps
autour du soleil. C

PRESCIENCE. Tout est pour nous mystère dans la natur[e]
et il n'est pas un seul des attributs de Dieu qui, considéré

notre faible intelligence. Mais l'obscurité redouble, et nous somme des enfan's quand il faut parler de cette connaissance t infaillible que Dieu a des choses futures, en un mot, de sa . Autant il est manifeste que la prescience est un des attrieu, autant il nous est difficile de comprendre comment elle e, et, par suite, de la concilier avec d autres verites certaines, ement avec la liberte de l homme, fondement de l'ordre entier. Nous nous proposons premièrement de démontrer prevoit l'avenir; en second lieu, de déterminer, autant que omment il le prevoit; enfin, de prouver que la prescience de pas incompatible avec la liberté de l homme.

ute cette discussion, nous marchons a la lumière d'un seul savoir que Dieu est l'être parfait, ou, pour mieux dire, la même, l'absolue et infinie perfection. Comme on l'a deleurs *Voyez* Infini, Dieu, ce principe a ses racines dans la n même de notre intelligence. Essayons d en dérouler les es.

qui convient à la perfection convient à Dieu; tout ce qui a perfection est infiniment distant de la perfection elle-même ent indigne de Dieu. Il suit de là que Dieu doit être une e; sinon, où serait sa dignite? Le Createur tomberait au- la créature. Comme dit un ancien, il ressemblerait à un dormi. Il resulte encore du même principe que rien ne peut a l'intelligence divine. Ce n est pas assez pour elle de la np ete du present et du passe, il y faut ajouter la prescience . Contestez-vous la prescience divine? Vous mettez en peril de plus certain et de plus sacre. Si Dieu ne connait pas l'avenir sera-t-il la providence de l humanite dont il ignore les rs? S il la gouverne, c est au jour le jour, comme un roi ; s'il dirige le monde, c est comme un pilote aveugle dont le tte à l aventure avant de se briser contre des ecueils in-

happer à ce sorte, peut-être dira-t-on qu'il est absurde de que la connaissance d un objet precède cet objet lui-même; ute necessite, le modèle existe avant l'image, et que, par t, la prescience est impossible. Nous avouons qu'elle l est à , mais l humanité elle-même ne commet pas l'erreur de Dieu à sa ressemblance. Elle admet que Dieu a la connais- choses futures; elle admet même que certains hommes ont é..r en son nom, et de là vient que tous les peuples ont eu prêtes de l'avenir : ici des prophètes, là des augures, ailleurs s. Et sur quoi repose cette croyance universelle? Sur cette e la prescience n'a rien d'impossible, et qu'une prétention absurde serait celle d assigner des bornes à l'infini.

oyons avoir démontré la prescience divine; essayons d'en dé- les caractères. Ici, les difficultés abondent. De tous les attrieu, la prescience est peut-être le plus éloigné de notre na- lus essentiellement et le plus exclusivement divin. Que l'on la sagesse infinie, l'homme la conçoit s'il ne peut la comparce que lui-même est doué d'une certaine sagesse et qu'il a

l'idée de l'infini; il conçoit même la toute-puissance par la puissance bornée dont il dispose. Mais nul de nous ne sait ce que c'est que la prescience, parce que nul de nous n'est doué de la faculté de connaître l'avenir. Nous le devinons, il est vrai, à nos risques et périls; nous le figurons à l'image du présent et du passé; nous en raisonnons comme d'une probabilité : jamais nous n'en avons une connaissance directe et véritable. Celui qui dit d'un homme d'honneur qu'il ne commettra pas une lâcheté, dit souvent vrai, mais peut aussi dire faux et, dans les deux cas, ne fait après tout qu'une induction. Les savants décrivent une éclipse future; en ont-ils la prescience? En aucune manière. Quand on connaît les lois des phénomènes astronomiques, il est facile de raisonner d'après ces lois; mais raisonner ce n'est pas savoir; au contraire, c'est ignorer et suppléer par industrie à la vue directe qu'on voudrait avoir et qu'on n'a pas. On a si peu cette vue directe qu'on ne fait que s'appuyer sur une supposition. Tout manque par la base s'il est fait le moindre changement aux lois ordinaires de la nature. Le jour qui sera le dernier du monde, tous les astronomes le trouveront en défaut.

Ayant à nous faire une idée de la prescience, gardons-nous de l'imaginer d'après nos inductions hasardées que nous décorons, mal à propos, du nom de prévoyance. Nulle faculté humaine n'est l'analogue de la prescience divine. Entre cette prescience infaillible et notre faible prévoyance, il n'y a absolument rien de commun. Mais si nous ne pouvons dire ce qu'est la prescience, nous savons du moins ce qu'elle n'est pas, ce qu'elle ne peut pas être. Elle ne peut pas être incertaine, sinon Dieu pourrait se tromper, il se tromperait peut-être, et l'erreur, même possible, est incompatible avec la perfection. En second lieu, la prescience ne peut pas être indirecte : car si Dieu ne connaissait l'avenir que par un détour, qu'au moyen d'un intermédiaire quelconque, il s'ensuivrait qu'il l'aurait ignoré, ne fût-ce qu'un instant. Dieu irait donc s'instruisant d'un jour à l'autre, se perfectionnant à la manière de l'homme; il ne serait donc ni infini ni parfait. Qu'on ne l'oublie pas, toute prévision de l'avenir tirée de la considération des antécédents, tout procédé réfléchi, tout raisonnement soit inductif soit déductif, tout tâtonnement comme tout effort sont à jamais exclus de la prescience divine.

D'après cela, ce qu'il y a d'analogue à cette prescience, ce ne sont pas nos prévisions toujours indirectes et souvent fautives; ce sont nos perceptions et, parmi elles, les plus claires, les plus spontanées. Disons mieux : les faits divins n'ont d'analogues que les faits divins eux-mêmes. Si vous savez comment Dieu connaît le présent, c'est de la même manière qu'il connaît l'avenir. Le phénomène dont la cause est encore à naître et qui ne se produira que dans plusieurs milliers d'années, Dieu le voit et le contemple par avance; dès maintenant et de toute éternité, il le perçoit en son temps et en son lieu, il le constate par anticipation comme le constatera après sa production l'intelligence bornée qu'arrête l'insurmontable barrière de l'avenir. Quelques grands docteurs enseignent que l'existence de Dieu n'est pas successive comme celle des créatures, que, pour Dieu, il n'y a point de temps qui s'écoule, point de passé et point d'avenir; mais un présent

n'a pas de fin. Cette doctrine, restreinte à la manière dont Dieu connaît les choses, nous semble d'une incontestable vérité. Oui, tout n'est pour Dieu qu'un présent éternel; mais cela ne signifie pas que Dieu confonde les divers moments de la durée et mêle arbitrairement les différents âges. Il voit dans l'avenir ce qui est dans l'avenir, et dans le passé ce qui est dans le passé. De sorte qu'à parler rigoureusement, c'est Dieu qui se rend présent à ce qui n'est plus et à ce qui n'est pas encore, spectateur de l'avenir auquel il assiste dans le lointain des âges, comme l'œil saisit ses objets à distance, témoin inévitable et infaillible qui, sans effort, embrasse les temps et les espaces d'un seul et même regard.

On demandera maintenant comment Dieu peut être témoin de ce qui n'est pas encore. Nous demanderons à notre tour comment l'esprit de l'homme se reporte à ce qui n'est plus. Si quelque intelligence était bornée au présent, la connaissance du passé et celle de l'avenir lui seraient sans doute également inexplicables. La mémoire que l'homme possède lui est plus familière, mais n'est peut-être pas moins merveilleuse que la prescience qu'il ne possède pas. Et si l'on dit que le passé offre du moins un point d'appui à l'intelligence, en ce qu'il est déterminé par sa prétérition même, je répondrai que, dans la nature des choses, l'avenir n'est pas moins déterminé que le passé, puisque, s'il est absolument certain que ce qui a été a été, il ne l'est pas moins que ce qui doit être sera et sera de telle et telle manière. Seulement, sachant ce qui a été, nous ignorons ce qui doit être; possédant la mémoire, nous manquons de la prescience, de sorte que toute la différence est en nous-mêmes. Au fond, ces comparaisons expliquent-elles le mystère de la prescience divine? Nous ne le croyons pas; nous pensons même que ce mystère est absolument inexplicable. Mais le raisonnement nous impose d'autres vérités que des vérités claires et ce serait être bien peu philosophe que de s'étonner que tout soit pour nous un mystère dans la nature divine.

Restent les difficultés que soulève le dogme de la prescience. Ces difficultés sont à peu près insolubles lorsqu'on ne sépare pas du sujet qui nous occupe les innombrables questions philosophiques et théologiques qui s'y rattachent ou qu'on y peut rattacher. Nous déclarons nous en tenir à la stricte question de la prescience, et nous interdire tout autre terrain que celui de la pure philosophie. Même avec ces restrictions, il reste encore deux sortes de questions à résoudre. C'est une première difficulté de concilier la prescience divine avec la liberté humaine; c'en est une autre de la concilier avec la justice et la sagesse divines. Voici la première difficulté.

Que Dieu, dit-on, prévoie les phénomènes de la nature, rien n'est plus simple, puisque c'est lui qui les a produits; mais si sa prescience infaillible s'étend aux futures déterminations des hommes, il s'ensuit qu'au moment d'agir nous ne pouvons nous déterminer autrement que Dieu l'a prévu. Nous nous consultons, il est vrai, nous délibérons avec maturité, nous croyons même choisir entre le pour et le contre. Vaine illusion, profonde erreur! Après un peu d'agitations, il faut finir par se conformer à la prévision divine, comme l'eau qui se balance dans un vase reprend à la fin sa position d'équilibre. De deux

choses l'une : ou Dieu prévoit infailliblement nos déterminations fu tures, et alors elles ne sont pas libres; ou elles sont libres, et alors il ne les prévoit pas infailliblement. On donne à choisir : Cicéron, le premier, si nous ne nous trompons, qui se soit nettement posé ce problème, sacrifie résolument la prescience à la liberté. Au XVIe siècle les stoïciens en ont fait autant; d'autres tiennent peu à la liberté, et la sacrifient à la prescience. Pourquoi citer des noms lorsqu'on sait que le fatalisme religieux, sortant des écoles, a remué le monde, a pesé sur la vie et les destinées des nations. « Ce qui est écrit est écrit, » dit le musulman. A ces paroles, il s'exaltait jadis d'un fanatisme aveugle; aujourd'hui il se laisse tomber dans une torpeur stupide.

Un seul mot suffit pour écarter de la discussion ces doctrines extrêmes. Notre liberté est un fait; la contester et la démontrer sont également impossibles; nous la sentons, nous la voyons. La prescience a été prouvée par des arguments solides; elle est donc certaine, indubitable. Or, entre deux vérités certaines, il ne peut y avoir que des contradictions apparentes. Nulle vérité, en effet, n'est l'opposée d'une autre, sinon elles ne seraient pas toutes deux des vérités; c'est ce qui en prouve le principe de contradiction. Il ne s'agit donc que de les concilier entre elles. Si cette conciliation nous est impossible, concluons-en que notre intelligence a des bornes et que certaines vérités nous surpassent; mais ne cessons pas de tenir fortement les deux bouts de la chaîne dont nous n'apercevons pas les anneaux intermédiaires; car, sacrifier une vérité à une autre, c'est nier la vérité, c'est aboutir à une erreur.

La science ne reconnaît de doctrines sérieuses que celles qui essayent de sauver, en les conciliant, la prescience divine et la liberté humaine. Ces doctrines sont nombreuses; la plupart sont célèbres. Essayons de les apprécier en quelques mots.

Certains théologiens, disciples prétendus de saint Augustin, partent de ce principe, que la liberté actuelle de l'homme n'est pas celle dont il jouissait avant le péché. Avant le péché, disent-ils, l'homme possédait la volonté et, de plus, le pouvoir d'en disposer en l'appliquant à son gré au bien ou au mal, en un mot le pouvoir de choisir. Depuis le péché, l'homme reste borné à la puissance de vouloir, puissance indéterminée que Dieu dirige et tourne à son gré, pour l'accomplissement de ses desseins. La liberté consistant dans la volonté que la prescience ne nous ôte pas, on trouve que cette prescience et cette liberté ne se font point obstacle. Nous en convenons. Mais la difficulté n'est pas de concilier la prescience avec une liberté de fantaisie, imaginée en vue de cette conciliation même. Il s'agit de la concilier avec la vraie liberté humaine. Or, celle-là n'est pas seulement une volonté vague et indéfinie, une puissance générale de vouloir. La conscience atteste que nous prenons un parti lorsqu'il dépendrait de nous d'en prendre un autre; que nous commençons tel acte pouvant ne pas le commencer, que nous le continuons pouvant l'interrompre, que nous l'achevons pouvant l'anéantir. Le problème subsiste donc tout entier.

Une autre doctrine est celle de la contempération ou de la suavité de la délectation, qu'on appelle victorieuse. Les partisans de ce système reconnaissent toute la liberté humaine; mais, pour être vraiment libre,

l'homme n'a pas besoin d'être déraisonnable ou insensible.
à sa raison et à sa sensibilité. Connaissant à fond nos [illegible]
inclinations de chaque instant, il sait avec certitude le
it nous déterminer. En conséquence, il dispose les objets,
n esprit certaines pensées, [illegible] en notre cœur cer-
ants, nous environne de tant d'attraits, nous séduit par
armes, que la volonté est gagnée tout en restant libre.
[illegible] résister, mais nous ne résistons pas. Dieu prévoit donc
ibres, parce qu'il nous y détermine par son influence vic-
es sait à l'avance, comme nous savons d'un enfant gour-
ne résistera pas à la séduction de quelques friandises.
[illegible] si cette influence divine s'étend à tous les actes
sans exception, ou seulement aux actes conformes à la
Quelque parti que l'on prenne, on n'aboutit qu'à des
Si l'influence divine est restreinte aux bonnes actions,
voit pas les mauvaises, et c'en est fait de sa prescience.
luence est générale, on prête à Dieu un rôle indigne, celui
ur du mal dont il devient le principe et peut-être la cause.
is comme dans l'autre, on ôte à la vertu tout son mérite;
mérite peut-il y avoir à se laisser vaincre par un attrait in-
ans un cas, comme dans l'autre enfin, il n'y a plus de
véritable, plus de connaissance directe et immédiate des
enir, mais une connaissance raisonnée, une conclusion dé-
essairement de certaines prémisses.
e doctrine nous semble entachée du même défaut : c'est celle
ce moyenne ou conditionnée. Il est au pouvoir de Dieu, dit-
ner ses inspirations et ses grâces en telles circonstances et
sure qu'il lui plaît. Or, il n'est pas un seul homme qui, pris
s et dans telle situation d'esprit, ne doive librement se dé-
our tel parti, pourvu que Dieu lui donne ce qui lui est né-
ur agir. Connaissant ses propres desseins, Dieu sait de toute
que chaque homme doit faire en conséquence de ce qu'il
me, et c'est ainsi qu'il prévoit infailliblement nos actes libres
eur ôter de leur liberté. Dans cette doctrine, la prescience
est que médiate et conditionnée. Or, toute condition, tout
ire sont incompatibles avec la nature de l'Être parfait et

a dernier système, celui de la prémotion ou de la prédéter-
hysique, système fameux pour lequel les thomistes ont com-
uel Bossuet a prêté l'éclat et l'autorité de son nom. Ce
pose sur ce principe, que tout ce qui est, en quelque ma-
soit, doit nécessairement venir de Dieu ; sans quoi la créa-
une sorte d'indépendance, la puissance infinie serait limitée
universelle n'existerait plus. Par conséquent, la créature
de Dieu, non-seulement en ce qu'elle est et en ce qu'elle
seulement en ce qu'elle sera heureuse ou malheureuse
u'elle fera de sa liberté; mais encore en ce que Dieu
rté même, en ce qu'il en décrète et en produit tous
tie intégrante de ses desseins éternels. Ainsi s'ex-
divine. Dieu connaît à l'avance nos actes libres

parce qu'il sait à l'avance ce qu'il opérera lui-même. Si quelqu n'avait pas sa cause dans la volonté divine, non-seulement pourrait la prévoir, mais il l'ignorerait une fois produite, p l'Etre parfait ne recevant rien du dehors, rien ne peut lui êt que lui-même et ce qu'il produit.

Sans aucun doute, dans la doctrine de la prédétermination p ce grand mystère de la prescience divine n'offre plus la moin culté; mais que fait-on de la liberté humaine, et comment que Dieu décrète et qu'il opère peuvent-ils s'appeler encore libres de la créature? C'est ici que triomphent les partisans doctrine, dans leur pensée du moins. Nos actes libres que D crétés restent libres, disent-ils, précisément parce qu'il les a libres. Il veut de toute éternité que nous accomplissions tel a il veut que ce soit librement que nous l'accomplissions. Le Dieu, loin de ruiner notre liberté, en est la cause et le fond faut entendre ici Bossuet lui-même :

« Le propre de Dieu, dit-il, c'est de vouloir; et en voulant dans chaque chose et dans chaque acte ce que cette chose e sera et doit être. Et comme il ne répugne pas à notre choix détermination de se faire par notre volonté, puisqu'au cont est sa nature; il ne lui répugne pas, non plus, de se faire par l de Dieu qui le veut et la fera être, telle qu'elle serait si elle dait que de nous.... Car, à parler proprement, l'état de n c'est d'être tout ce que Dieu veut que nous soyons. Ainsi, i homme ce qui est homme, et corps ce qui est corps, et pens est pensée, et passion ce qui est passion, et action ce qui e et nécessaire ce qui est nécessaire, et libre ce qui est libre, e acte et en exercice ce qui est libre en acte et en exercice : ainsi qu'il fait tout ce qu'il lui plaît dans le ciel et dans la ter dans sa seule volonté suprême est la raison *à priori* de tout ce

Voilà de grandes paroles, mais ces paroles sont-elles vra doute, c'est une vérité, que la créature tient de son aute qu'elle est et tout ce qu'elle peut; et, en ce sens, Dieu, caus trice de notre liberté, est la cause indirecte de tous nos act Mais, ces actes eux-mêmes, il n'y a que nous qui puission duire, car il est de l'essence de tout acte libre d'être conçu entrepris, exécuté par un seul et même être, de n'avoir qu'u même être pour auteur et pour agent. Si Dieu créait nos comme il crée tout notre être, c'en serait fait des actes libre liberté de l'homme. Dieu, dit-on, en voulant nos actes les ve donc ils le sont. Etrange argument! si le dieu des thomiste telles choses, il tombe au-dessous de l'humanité qui du moin rien que de raisonnable. Dieu ne peut vouloir que les rayons ne soient plus égaux, que les corps cessent d'être impénétrabl quoi? Parce qu'un corps se définissant par son impénétral cercle par l'égalité de de ses rayons, l'un et l'autre ne sont pl supprime les conditions de leur existence. Il en est ainsi de l Comme Dieu ne fait pas qu'une chose, restant elle-même, soit, temps son contraire; il ne faut pas, non plus, que nos act s'ils sont voulus par lui, soient encore des actes libres. Puis,

incontestable, que Dieu ne connaît que lui-même et ce qu'il
. pourquoi en serait-il ainsi? Dieu cesse-t-il d'être tout-puis-
e qu'il se produit des actes dont il est la cause première, mais
use directe? Autant vaudrait dire qu'il n'est infini qu'à la con-
xister seul, et proclamer le dieu sans monde et sans causalité
es philosophes anciens. Dieu crée des êtres capables de se dé-
par eux-mêmes, des êtres privilégiés faits à son image; sa
n est-elle amoindrie? ou, parce que les actes accomplis par
ne sont qu'indirectement l'effet de sa volonté, soutiendra-t-
st plus digne de lui de les ignorer que de les connaître? Cela
possible. Bossuet, pensant glorifier le Créateur, a donc dé-
créature; il s'est trompé sur les vrais rapports de Dieu et de

iut commun de toutes ces doctrines, c'est de ne tenir aucun
s faits et de ne pas définir les caractères essentiels de la pres-
ine. Il a été établi que Dieu ne peut prévoir à la manière de
par voie d'induction et de tâtonnement. Il faut que sa pres-
t une perception directe et immédiate, une science réelle de
Or, s'il en est ainsi, non-seulement la prescience divine et
humaine ne sont point inconciliables, mais il nous semble
conciliient d'elles-mêmes et sans effort. En effet, la condition
cience directe et véritable, c'est de se modeler sur son objet,
et de le reproduire avec sa propre nature et ses caractères
L'intelligence qui connaît l'avenir doit franchir l'intervalle des
rendre présente aux événements futurs, les constater à telle
qu'ils seront à telle autre, les observer de loin comme elle
près; sans quoi, il n'y a plus de vue directe ni de prévision
Or, ce spectacle de l'avenir a-t-il pour effet de transformer
de rendre fatal ce qui serait libre, d'enchaîner des résolutions
sent indépendantes? Comme la science du présent constate
, la science de l'avenir constate ce qui sera, l'une et l'autre
minées par leurs objets, elles doivent les rendre tels qu'ils
acte libre que Dieu prévoit est comme l'acte libre que la con-
teste. Celui-ci est libre, l'autre le sera, voilà tout ce que
conclure. Mais nos adversaires raisonnent différemment. Les
es de l'homme, disent-ils, sont prévus avec certitude, donc
t pas libres. Étrange confusion! *Fatal* et *certain* sont-ils des
ns synonymes? La certitude d'un acte futur a-t-elle une vertu
ue la certitude d'un acte présent ou d'un acte passé, et le
spectateur est-il la condition d'un acte libre? Voilà pourtant
repose toute l'objection que nous combattons.
ulement la prescience divine n'enlève pas à nos actes futurs
té, mais elle n'a même aucune influence sur leur certitude.
prévoie ou ne prévoie pas nos actes libres, il est impossible
soient pas, s'il est vrai qu'ils doivent être. Présente, passée ou
haque chose porte en elle-même et indépendamment de toute
n, une sorte de nécessité conditionnelle qui dérive de sa na-
n'est que l'expression de son individualité. Il est vrai
lle et nécessaire, que ce qui a été a été, que ce qui
qui doit être sera, et sera avec tel caractère, de

telle façon et non d'une autre. On croit que la certitude de nos actes futurs leur vient de la prescience divine; on se trompe. Présents par avance à cette prescience infaillible, nos actes sont exactement ce qu'ils seraient sans elle. Même sous ce rapport, la prescience ne crée rien, elle ne fait que constater ce qui est dans la nature des choses.

Un dernier mot sur ce sujet. Cette sorte de nécessité inhérente à chaque événement, appliquée aux actes de la Divinité, leur imprime le caractère de certitude anticipée dont elle marquait les actes de l'homme. Si Dieu ne doit pas accomplir tel acte, il est impossible qu'il l'accomplisse; s'il doit l'accomplir, il est impossible qu'il ne l'accomplisse pas. Sur ce fondement, essayera-t-on aussi de prouver que Dieu n'est pas libre? Poursuivra-t-on jusque dans le ciel la liberté qu'on a déjà chassée de la terre? N'admettra-t-on que des causes fatales, c'est-à-dire des effets sans causes, qu'un univers sans providence, sans but moral, sans dignité, sans raison d'existence? Ce serait pour tant d'absurdités qu'on aurait maintenu une confusion d'idées déplorables et posé ce principe faux, que tout acte futur, s'il n'est douteux, n'est qu'un acte fatal.

Sur le sujet que nous avons traité, on peut consulter saint Augustin, *Traité de l'esprit et de la lettre*. — Bossuet, *Traité du libre arbitre*. — Leibnitz, *Théodicée*. — Fénelon, *Existence de Dieu*. — Jouffroy, *Cours de droit naturel*. D. H.

PREVOST (Pierre) naquit à Genève, le 3 mars 1751, d'Abraham Prevost, pasteur et principal du collége, homme distingué par sa modestie autant que par son savoir. Après avoir étudié la théologie et le droit, à côté des lettres et des sciences, il accepta une place de précepteur en Hollande, où il pouvait non-seulement s'instruire auprès des grands humanistes de Leyde, les Ruhnkenius et les Walckenaër, mais goûter le fils de l'un d'eux, le philosophe Hemsterhuys, qui venait de publier ses premiers écrits. Un voyage en Angleterre suivit le séjour en Hollande et ouvrit de nouveaux horizons au curieux Genévois. D'Angleterre il vint à Paris, et eut pour élève Benjamin Delessert. Prevost fut l'instituteur que l'auteur d'*Emile* avait conseillé de choisir, un maître *doux, attentif et d'une patience invincible*. Cependant Rousseau, qui l'connut alors et qui l'aima, reconnut en lui non-seulement un homme bon et vertueux, mais un savant aussi judicieux que solide. Le monde lettré de Paris apprit bientôt aussi à le connaître par une exacte traduction d'Euripide (1770), à laquelle succédèrent, vingt ans plus tard, d'intéressantes études sur la philosophie du tragique grec (1808). Cette version le recommanda à Frédéric II, qui lui fit offrir une position devenue vacante par la mort de Sulzer. En 1780, Prevost se rendit à Berlin comme professeur à l'Ecole militaire et comme membre de l'Académie. Il s'y lia intimement avec trois académiciens dont le commerce journalier lui fut également utile : l'helléniste Bitaubé, le géomètre Lagrange et le philosophe Mérian.

Son séjour en Prusse ne fut pourtant que de quatre ans. Etant allé voir ses parents en 1784, il reçut du conseil de Genève l'offre d'une chaire de littérature qu'il accepta, au grand déplaisir de Frédéric. Cette chaire, il l'échangea, en 1793, contre celle de philosophie, à la-

quelle il joignit, en 1810, l'enseignement de la physique générale. L'activité qu'il développa dans l'université genévoise tient du prodige. Non-seulement il mena de front des cours de philologie, de philosophie et de sciences naturelles, mais il prit une part considérable à l'administration des écoles et des affaires publiques. Il fut longtemps un des législateurs, un des négociateurs de sa patrie. Il concourut, de plus, à la rédaction d'un grand nombre de journaux littéraires et scientifiques, particulièrement des *Annales de chimie et de physique*, et de la *Bibliothèque universelle* que les frères Pictet avaient fondée. Il traduisit un grand nombre d'ouvrages célèbres; il en composa lui-même qui ne manquèrent pas d'importance ni de succès. C'était un savant presque universel, qui, sans se montrer inventeur, était doué d'une rare sagacité. C'est ainsi que, dans la théorie du calorique rayonnant, il devina des lois confirmées plus tard par l'expérience. Une dialectique serrée, une précision parfois un peu sèche, une douce ironie qui rappelle le lecteur assidu de Platon et de Xénophon, forment les traits les plus essentiels de son style. Grâce à ces dons divers, tous appuyés sur une admirable mémoire, il cultiva avec patience et bonheur, à côté de la philosophie, la physique, l'économie politique, la littérature ancienne, jusqu'au jour de sa mort, qui arriva le 8 avril 1839.

La réputation de Prevost est due à ses traductions autant qu'à ses travaux personnels et originaux. Par les premières, il a concouru à faire connaître ou apprécier sur le continent Adam Smith, H. Blair, Bell, Malthus, Dugald Stewart, son ami et son correspondant. Rien donc de plus naturel que le crédit dont il jouissait dans les Sociétés royales de Londres et d'Edimbourg. D'autres académies s'honorèrent de son affiliation, les unes à cause de son ouvrage *Sur l'origine des forces magnétiques*, les autres à cause de son travail *Sur l'influence des signes relativement à la formation des idées*, d'autres encore a cause de ses *Essais de philosophie* (2 vol. in-8°, 1804).

L'enseignement philosophique, dans l'université de Genève, lui eut des obligations particulières pendant près d'un demi-siècle. Cet enseignement n'avait cessé d'être très-remarquable depuis la fin du XVIIe siècle; Prevost le rendit encore plus solide et plus complet. Les maîtres, ses devanciers, avaient toujours tenu la philosophie dans un rapport intime avec les sciences naturelles et exactes, les lettres et la religion. Prevost maintint cette triple alliance, et même il la fortifia par des ressources empruntées aux autres nations. Son mérite consiste à avoir, d'une part, affermi davantage la méthode d'observation appliquée à la nature de l'homme; d'autre part, rattaché l'expérience à l'histoire de la philosophie, à ce qu'il appelait *les meilleures autorités*.

Le philosophe, dit Prevost dans ses *Essais de philosophie*, étudie la nature; la nature des corps est l'objet de la physique; celle de l'esprit est l'objet de la métaphysique. Il n'y a qu'une manière d'étudier la nature : c'est de l'observer. Toutefois, l'observateur se peut placer à deux points de vue; il peut considérer l'espèce dans les procédés les plus généraux de l'intelligence, comme on étudie les procédés de l'instinct animal; il peut analyser ensuite l'esprit humain d'une manière individuelle, classer ses facultés et suivre par ordre les phénomènes qui s'y rapportent. En analysant l'esprit humain, on arrive à reconnaître

trois facultés distinctes : la sensibilité, l'intelligence, la volonté. L
philosophie rationnelle se composera donc de trois parties : sensati
et sentiment, raison et raisonnement, volonté et action ; en d'aut
termes, psychologie, logique et morale. L'expérience individuelle est l
source ordinaire des connaissances philosophiques ; car le philosop
est avant tout le naturaliste de l'esprit humain, le physicien de l'âm
Cependant l'observation de soi-même est insuffisante : il y faut joind
les expériences d'autrui, les travaux des hommes savants et ingénieu
ces travaux qu'il serait peu sage de rejeter, lorsqu'ils diffèrent de n
idées. Attendons qu'ils aient subi l'épreuve du temps, et éprouvo
les par nous-mêmes.

Les autorités auxquelles il a recours, Prevost les partage en tr
classes : l'école écossaise, l'école française, l'école allemande. La p
mière a ses sympathies les plus vives et les plus constantes ; il lui rec
naît l'avantage d'avoir surtout contribué au perfectionnement de
morale, et de s'être éclairée des lumières de la physiologie ; mais il
reproche aussi d'avoir détaché des études spéculatives la logique, c'e
à-dire la branche à laquelle il attachait le plus grand prix. L'école fr
çaise commence pour lui à Descartes et à Malebranche, dont il v
avec peine la métaphysique mêlée à une physique vicieuse ; elle s'
rête à Destutt de Tracy et à Maine de Biran ; et elle lui offre pour c
ractère commun la netteté d'investigation et d'expression. Condillac
ses disciples lui paraissent à tort réduire toutes les opérations de l'â
à la seule *sensibilité*, se permettant de prendre ce mot tour à tour
propre et au figuré, et manquant ainsi à la précision, cette premiè
loi du langage philosophique. En disant : « Penser, c'est sentir des se
sations, des souvenirs, des rapports ; » ils donnent au mot *sentir* u
extension fâcheuse. Tous ces actes de la pensée se passant au deda
de nous, sont des modifications de nous-mêmes dont nous avons
conscience ; mais il ne s'ensuit pas que tous soient des sensation
comme le prouve la division même qu'on en fait. Aussi Prevost pe
che-t-il moins vers Condillac que vers Charles Bonnet, son compatriot

Quant à l'école allemande, à laquelle il assigne trois chefs, Leibni
Wolf et Kant, elle lui inspire moins d'intérêt. La doctrine de Kant su
tout lui semble peu faite pour se répandre en Europe. Il convient, tout
fois, que le philosophe de Kœnigsberg a montré mieux que person
que nos sensations et nos jugements revêtent nécessairement la form
de notre esprit, se modelant sur les linéaments et s'encadrant dans l
catégories de notre esprit, dépendant enfin de notre constitution p
mitive, de notre organisation intellectuelle. Prevost désire, d'ailleur
qu'en critiquant la philosophie de Kant on distingue ce qui lui est pr
pre, et ce qu'elle s'est appropriée (*Essais de philosophie*, t. 1er, p. 43
suiv. — Traduction des *Essais philosophiques* d'Adam Smith, t. I
p. 263 et suiv.).

Celui des philosophes écossais dont il se rapproche le plus, c'e
Dugald Stewart. Aussi le cite-t-il maintes fois dans ses *Essais*. Ava
que de connaître les écrits de Stewart, il était pourtant arrivé, sur
plupart des points, par lui-même, à des conclusions analogues. L'in
fluence prolongée de Mérian et d'autres penseurs, qu'il avait conn
en Prusse, peut suffisamment expliquer cette ressemblance.

Prevost avait, en effet, entretenu des relations avec ses amis de Paris, après son retour à Genève; et cette correspondance valut au monde savant plusieurs mémoires très-curieux ou très-instructifs. Outre une série d'études sur le calcul des probabilités, considéré en lui-même et dans ses applications au gain fortuit, à la valeur du témoignage, à l'estimation des causes par les effets, etc., Prevost fournit à l'Académie prussienne un travail étendu *Sur les méthodes employées pour enseigner la morale*, sorte de parallèle entre la morale *de principe*, la morale *de sentiment* et la morale *d'expérience*; puis un *Essai sur le principe des beaux-arts*, qu'il envisage successivement dans leur partie *mécanique* et dans leur partie *libérale*, et qu'il suit tantôt dans leurs liens avec l'imagination, tantôt dans leurs effets sur les organes de l'homme, sur sa sensibilité, sur sa raison, sur son plaisir et son bonheur.

Dans un autre mémoire où il *compare l'économie des anciens gouvernements et des nouveaux* (1783), par rapport à l'administration générale des finances et aux principes des diverses opérations économiques, Prevost s'annonce déjà comme le disciple de Smith et de Malthus. Ses études d'économie politique, au reste, ne doivent pas nous occuper ici, parce qu'elles ne se sont guère éloignées des doctrines de l'école écossaise.

Signalons encore, parmi ses travaux détachés, un ouvrage également envoyé à Berlin, et intitulé *Quelques remarques sur l'âme humaine* (1802). Il y paraît à la fois comme physicien et comme logicien, en tâchant d'expliquer comment ce que Kant appelait les formes *à priori* de l'intuition, pouvait se retrouver *à posteriori* dans l'échelle fixe des sons et des couleurs, dans le double domaine de l'ouïe et de la vue, de la succession et de la simultanéité. Pythagore et Newton s'y trouvent habilement rapprochés de Kant.

Quant à ses *Essais de philosophie*, qui resteront à bon droit le principal fondement de sa renommée philosophique, il serait difficile d'en donner ici une analyse complète, tant ils sont rédigés avec brièveté et concision. Bornons-nous à une indication sommaire des matières qu'ils contiennent. Le tome premier est une *analyse des facultés de l'esprit*. L'esprit humain y est considéré, d'abord, dans ses procédés les plus généraux, c'est-à-dire au milieu de la nature et du monde animal, puis dans la société humaine; il l'est ensuite dans les éléments de la pensée, la sensation et la raison; il l'est enfin dans ses facultés actives, celles qui servent ou constituent la volonté. Le second tome est intitulé *Logique*, et parcourt les articles suivants : la vérité et ses caractères, la méthode et ses applications, l'erreur et ses remèdes. Ce même volume renferme quelques opuscules de logique de l'un des maîtres de Prevost, Georges Le Sage, dont il a écrit la vie et exposé les opinions dans un fort volume, publié en 1805.

La vie de Prevost même a été trop rapidement esquissée par un de ses nombreux élèves, le botaniste De Candolle, dans la *Bibliothèque universelle* de Genève, année 1839. C. Bs.

PRICE (Richard), philosophe anglais, né en 1723, à Tynton, dans le pays de Galles, mort en 1791. Il reçut une solide instruction

par les soins de son père, membre d'une congrégation livra avec la plus grande ardeur à l'étude des math philosophie et de la théologie. Devenu plus tard min soutint avec Priestley la doctrine des unitaires, en n publiait sur les matières de politique et de finances qui émurent vivement l'opinion. Polémiste infatigat trouve mêlé à toutes les grandes controverses de c reconnaissance des services qu'il avait rendus à la ca dance, le congrès américain l'invita à venir fixer s Etats-Unis. Lord Shelburne, premier ministre, l'app qualité de secrétaire particulier. Pitt le consulta et lu on, en partie, ses plans de réforme financière. Price avec enthousiasme les premiers triomphes de la révo et se montra toujours l'un des plus intrépides défen principes de la liberté civile et religieuse. Il ne défendi d'ardeur la cause de la liberté morale en philosophie teste son premier ouvrage, à la date de 1758 : *Revu questions et difficultés en morale* (*Review of the princi difficulties in moral* (in-8°, Londres, 1758), et la pol à soutenir contre Priestley, son ami, sur les questions et de la nécessité. C'est sous ce rapport, et seulemen sophe, que nous avons à le faire connaître.

Le problème de l'origine des idées est le problè de la philosophie au XVIIIe siècle. On sait quelle a point la doctrine de Locke, et comment les philoso après lui demeurèrent fidèles à la solution qu'il en ava Hutcheson, adversaire déclaré de l'égoïsme de Hol pouvoir mieux le combattre qu'en demandant à la sens rigine de l'idée de bien et de mal, de juste et d'inju la faisait dépendre des perceptions d'un certain sens *ral*, comme les idées que nous avons des corps et de physiques dépendent du toucher, de la vue, de l'ouïe, goût. Ce fut contre cette hypothèse que Price vint prot et réclamer, au nom de la raison dont Locke et ses méconnu, sinon nié formellement le rôle et la portée. bilité, ni l'intelligence empirique ne sauraient rendre nos idées. Il en est dont on chercherait vainement à sence dans l'esprit humain par la seule intervention de secondaires. D'où viennent, par exemple, les notions pace, de cause? Sont-elles le produit de la sensation o opérant sur les données que la sensation aurait préalab Il est également impossible de le supposer, à moins d' tères et la vraie nature de ces notions fondamentales. I sultat de généralisations successives, elles sont immédi avec toute l'autorité qui leur est propre. Ce n'est pas les fonde ni qui en mesure la valeur et la portée ; e contraire, de règle à l'expérience, elles en sont l'antéc la condition formelle. Toute cette polémique de Price de Locke est des plus solides : il en dévoile avec un rieure les côtés faibles, et distingue le premier dans la

par la constituent, l'un *a priori*, l'autre *a posteriori* : [illegible] et plus directement accessible à l'observation ; [illegible] et que la raison seule peut

[illegible] ruinée par sa base. On [illegible] l'idée du bien et l'idée du mal sont des [illegible] proviennent des perceptions d'un [illegible] serait analogue à celui des sens phy- [illegible] avec le monde extérieur. Hutcheson a con- [illegible], l'idée même de vice et de vertu, [illegible] suite, et, comme de ces deux [illegible] apparent que le premier, il a cru que la [illegible] compte. Mais à quel titre ce qui [illegible] obligatoire ? Et pourquoi le [illegible] autre, jouirait-il de ce merveilleux [illegible], de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et [illegible] qui les perçoit. Les idées de bien [illegible] frappées du même caractère [illegible] est invariable, et Price en [illegible] nature, ne sont et ne peuvent [illegible] de la raison.

[illegible] de Price. La partie critique [illegible] portante, comme on l'a vu. Quant à la [illegible] les caractères de l'idée de bien avec [illegible] que cette idée, malgré des exceptions [illegible] chez tous les hommes ; qu'elle est [illegible]. Il défend encore la liberté humaine [illegible] et détermine ainsi les conditions [illegible] et de l'appréciation des actes moraux. [illegible] à l'école rationaliste, dont il est le plus ferme [illegible] en Angleterre ; mais son principal titre [illegible] sera toujours d'avoir combattu l'empirisme de [illegible] toutes les théories morales qui repo- [illegible] de la sensation ou du sentiment.

[illegible] de la philosophie, et Jouffroy, *Cours de droit*

A. B.

P[illegible] Joseph, physicien et chimiste éminent, théologien [illegible] en 1733 à Fieldhead, aux environs de Leeds, mort [illegible], dont le père était marchand, et appartenait à la [illegible], se livra d'abord avec passion à l'étude des langues, [illegible] l'hébreu. Au sortir de ses classes, il fut nommé mi- [illegible] congrégation à Needham-Market, en Suffolk, et, un [illegible] Hamptwick, [illegible] de Chester ; mais les soins de son [illegible] pas à l'activité de cet esprit infatigable. Il réso- [illegible] de la jeunesse, et s'occupa de nombreux [illegible], de sciences, de politique, de théologie, d'his- [illegible] fonctions de professeur à l'académie dissidente de [illegible] en sortit après un séjour de sept années, pour aller [illegible], où il reprit la direction d'une congrégation de dissi-

par les soins de son père, membre d'une congrégation calviniste, e livra avec la plus grande ardeur à l'étude des mathématiques, de philosophie et de la théologie. Devenu plus tard ministre dissid soutint avec Priestley la doctrine des unitaires, en même temp publiait sur les matières de politique et de finances une foule d'e qui émurent vivement l'opinion. Polémiste infatigable, son nom trouve mêlé à toutes les grandes controverses de cette époque. reconnaissance des services qu'il avait rendus à la cause de l'indép dance, le congrès américain l'invita à venir fixer sa résidence Etats-Unis. Lord Shelburne, premier ministre, l'appela près de lui qualité de secrétaire particulier. Pitt le consulta et lui emprunta, on, en partie, ses plans de réforme financière. Price, enfin, accueil avec enthousiasme les premiers triomphes de la révolution français et se montra toujours l'un des plus intrépides défenseurs des gra principes de la liberté civile et religieuse. Il ne défendit pas avec mo d'ardeur la cause de la liberté morale en philosophie, ainsi que l' teste son premier ouvrage, à la date de 1758 : *Revue des principal questions et difficultés en morale* (*Review of the principal questions a difficulties in moral* (in-8°, Londres, 1758), et la polémique qu'il e à soutenir contre Priestley, son ami, sur les questions du matérialisn et de la nécessité. C'est sous ce rapport, et seulement comme phil sophe, que nous avons à le faire connaître.

Le problème de l'origine des idées est le problème fondamen de la philosophie au XVIIIe siècle. On sait quelle avait été sur point la doctrine de Locke, et comment les philosophes qui vinre après lui demeurèrent fidèles à la solution qu'il en avait donnée. Ain Hutcheson, adversaire déclaré de l'égoïsme de Hobbes, n'avait c pouvoir mieux le combattre qu'en demandant à la sensibilité même l' rigine de l'idée de bien et de mal, de juste et d'injuste. Cette idée, la faisait dépendre des perceptions d'un certain sens nommé *sens m ral*, comme les idées que nous avons des corps et de leurs propriét physiques dépendent du toucher, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et goût. Ce fut contre cette hypothèse que Price vint protester à son to et réclamer, au nom de la raison dont Locke et ses disciples avaie méconnu, sinon nié formellement le rôle et la portée. Or, ni la sens bilité, ni l'intelligence empirique ne sauraient rendre compte de tout nos idées. Il en est dont on chercherait vainement à expliquer la pr sence dans l'esprit humain par la seule intervention de ces deux facult secondaires. D'où viennent, par exemple, les notions de temps, d'e pace, de cause? Sont-elles le produit de la sensation ou de la réflexi opérant sur les données que la sensation aurait préalablement fourni Il est également impossible de le supposer, à moins d'altérer les cara tères et la vraie nature de ces notions fondamentales. Loin d'être le r sultat de généralisations successives, elles sont immédiatement perçu avec toute l'autorité qui leur est propre. Ce n'est pas l'expérience q les fonde ni qui en mesure la valeur et la portée; elles servent, contraire, de règle à l'expérience, elles en sont l'antécédent logique la condition formelle. Toute cette polémique de Price contre la théor de Locke est des plus solides : il en dévoile avec une sagacité sup rieure les côtés faibles, et distingue le premier dans la connaissance l

ments qui la constituent, l'un *a priori*, l'autre *a posteriori*: tout extérieur et plus directement accessible à l'observation; plus secret, mais non moins réel et que la raison seule peut

thèse du sens moral se trouve dès lors ruinée par sa base. On avec Hutcheson que l'idée du bien et l'idée du mal sont des ples; mais on nie qu'elles proviennent des perceptions d'un sens interne dont l'office serait analogue à celui des sens physiques dans leurs rapports avec le monde extérieur. Hutcheson a confondu deux phénomènes très distincts, l'idée même de vice et de vertu, sir et la peine qui en sont la suite; et, comme de ces deux le second est plus apparent que le premier, il a cru que la e suffisait pour en rendre compte. Mais à quel titre ce qui un sens deviendrait-il par cela seul obligatoire? Et pourquoi le al, à l'exclusion de tout autre, jouirait-il de ce merveilleux ? Les données du toucher, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et sont toutes relatives au sujet qui les perçoit. Les idées de bien , de juste et d'injuste seraient donc frappées du même caractère ingence et de relativité. Le dilemme est invincible, et Price en que ces idées, immuables de leur nature, ne sont et ne peuvent des conceptions *a priori* de la raison.

st dans son ensemble, la doctrine de Price. La partie critique beaucoup la plus importante, comme on l'a vu. Quant à la matique, Price énumère les caractères de l'idée de bien avec on habituelle. Il montre que cette idée, malgré des exceptions s, se retrouve également chez tous les hommes; qu'elle est e, absolue, obligatoire. Il défend encore la liberté humaine s objections des fatalistes, et détermine ainsi les conditions es de l'accomplissement et de l'appréciation des actes moraux. it, il appartient à l'école rationaliste, dont il est le plus ferme ant au XVIIIe siècle en Angleterre; mais son principal titre ion de l'histoire sera toujours d'avoir combattu l'empirisme de t ruiné par cela même toutes les théories morales qui reposent sur les seules données de la sensation ou du sentiment.

les historiens de la philosophie, et Jouffroy, *Cours de droit* . II. A. B.

STLEY (Joseph), physicien et chimiste éminent, théologien phe, né en 1733 à Fieldhead, aux environs de Leeds, mort Priestley, dont le père était marchand, et appartenait à la alviniste, se livra d'abord avec passion à l'étude des langues, ment de l'hébreu. Au sortir de ses classes, il fut nommé mi- ne faible congrégation à Needham-Market, en Suffolk, et, un tard, à Hamptwich, comté de Chester; mais les soins de son ne suffisaient pas à l'activité de cet esprit infatigable. Il réso- vouer à l'enseignement de la jeunesse, et s'occupa de nombreux le littérature, de sciences, de politique, de théologie, d'his- arge des fonctions de professeur à l'académie dissidente de ton. Il en sortit après un séjour de sept années, pour aller à Leeds, où il reprit la direction d'une congrégation de dissi-

dents. L'occasion d'exercer son zèle ne lui manqua pas. De vives con-troverses s'étaient engagées en Angleterre sur les points les plus déli-cats de la théologie chrétienne; Priestley s'y jeta avec son ardeur accoutumée, et défendit la cause des sociniens. Du reste, une juste célébrité s'attachait dès lors à son nom : des expériences et des décou-vertes du plus haut intérêt en physique et en chimie avaient attiré sur lui l'attention du monde savant. La publication d'une histoire de l'électricité qui parut en 1767, lui avait ouvert les portes de la Société royale de Londres. Franklin, Watson, Price, comptaient au nombre de ses amis. Une nouvelle théorie de la vision, des travaux importants sur l'air phlogistique (l'oxygène de Lavoisier) avaient enfin mis le comble à sa renommée comme physicien et chimiste du premier ordre. Appelé près de lord Shelburne, depuis marquis de Lansdown, en qualité de biblio-thécaire, Priestley quitta Leeds pour se rendre à cette honorable invi-tation; mais l'extrême indépendance de son caractère et de son esprit ne lui permit pas d'occuper longtemps ce poste qu'il résigna pour se retirer à Birmingham. Nommé pasteur de la principale église dissidente de cette ville, il reprit avec plus de passion que jamais ses contro-verses théologiques, et publia livres sur livres dans l'intérêt de la doctrine des unitaires. Partisan déclaré de la liberté religieuse, Priest-ley ne se montra pas moins intrépide défenseur de la liberté politique. Au moment où la révolution française venait d'éclater, il en soutint les principes avec une rare énergie dans une série de lettres familières aux habitants de Birmingham. Ces lettres, en réponse aux réflexions de Burke, eurent un immense retentissement de l'autre côté du détroit, et lui valurent chez nous le titre de citoyen français, et de membre de la Convention. Il ne tarda pas à expier cet honneur. En 1791 sa maison fut pillée et brûlée dans une émeute. Chassé de Birmingham, il dut se réfugier à Londres, où il obtint la place de ministre de la congrégation d'Hackney, que la mort de son ami Price venait de laisser vacante. Mais il avait soulevé contre lui trop de rancunes et d'animosités par son ardent prosélytisme politique et religieux, de nouvelles persécu-tions l'atteignirent dans sa retraite, et il fut obligé d'aller demander un asile aux Etats-Unis. Il y mourut en 1804.

Les œuvres de Priestley forment environ 70 volumes. On y trouve des traités sur presque toutes les branches des connaissances humaines. Sans parler de ses grands travaux en physique et en chimie, qui de-meureront toujours son principal titre à l'attention de la postérité, il a composé des livres de linguistique, une grammaire anglaise, un *Cours d'éducation*, des *Tablettes biographiques*, un *Essai sur la nature des premiers principes du gouvernement*, une foule de pamphlets, de bro-chures théologiques et politiques, et de nombreux ouvrages sur l'his-toire du christianisme et de ses dogmes. Enfin, et c'est sous ce dernier point de vue que nous avons à le considérer, Priestley prit une part assez active aux débats philosophiques de son temps. Nous mentionne-rons spécialement sa controverse avec les principaux représentants de l'école écossaise, puis avec Hume et Price. Quelques indications ra-pides suffiront pour en donner une idée.

Priestley combattit d'abord la doctrine générale de Reid, de Beattie et d'Oswald (*an Examination of Reid's inquiry into the human mind*,

tie's essay on the nature and immutability of truth, Oswald's
al to common sense. Les objections qu'il leur adresse peuvent se
ner comme il suit. A son avis, les écossais ont méconnu la vraie
re de la science, et fait déchoir la philosophie de son rang, en la
ettant à l'autorité du sens commun. Ce n'est plus, dans cette
hèse, la raison qui juge, mais l'opinion qui décide. Au lieu d'éta-
n système de connaissances claires et définies, rigoureusement
nées, on se contente d'accepter de toute main, en quelque sorte,
recueillir au hasard une foule de jugements qu'on décore du titre
rités premières, lois fondamentales de l'intelligence, croyances
tives du genre humain. On rétablit ainsi sous un autre nom les
s occultes du moyen âge, avec cette seule différence qu'on
orte au monde moral ce qui s'appliquait précédemment au
physique. Bref, le dernier mot des écossais serait la négation
de la science; ils ont cru la simplifier et par le fait ils la détrui-
ent en imposant à l'esprit comme autant d'articles de foi, les sug-
s plus ou moins fondées du sens commun. A ces critiques géné-
Priestley avait joint quelques doutes sur la valeur des preuves
piritualité de l'âme; on la considérait ... Il répondit en
t ses *Recherches sur la matière et l'esprit (Disquisitions relating*
ter and spirit).

isant déclarer des doctrines d'Hartley, Priestley soutint ouverte-
dans cet ouvrage la thèse du matérialisme. Voici quels en sont
rincipaux points. Après avoir admis pour les deux règles fondamen-
e la méthode de Newton, à savoir: 1° qu'il ne faut pas admettre
e causes qu'il n'est nécessaire pour rendre compte des phéno-
à expliquer; 2° qu'on doit rapporter les mêmes effets aux
causes, Priestley s'efforce d'établir que tout, dans la nature de
e, est une dépendance de son organisation matérielle, et spé-
nt du cerveau. Les arguments qu'il allègue sont trop connus pour
us ayons besoin d'insister; il suffira de mentionner ceux que
r a développés avec le plus de prédilection. « S'il y avait en
dit-il, une âme immatérielle, un principe de la pensée, distinct
rps, plus le corps approcherait du terme de sa dissolution,
faculté de penser, débarrassée des entraves qui la gênent, de-
e manifester avec éclat; or, c'est le contraire qui a lieu. Les
ns par lesquelles se révèle la vie, vont s'affaiblissant avec elle,
eignent quand elle s'éteint, ou plutôt on conclut de la cessation
es à la cessation de l'autre. Ainsi devrait-on, dans toute hypo-
conclure de l'allanguissement successif des facultés de l'âme et
r disparition finale à l'épuisement et à la mort de l'âme elle-
La simplicité de l'âme, enfin, paraît entièrement incompatible
a multiplicité des actes dont on veut qu'elle soit le sujet. » La
» Priestley s'occupe ensuite de répondre aux objections tirées,
lui, de la fausse idée qu'on se fait généralement de la nature
atière, de ses forces et de ses propriétés. Quand on prétend
une incompatibilité radicale entre l'essence de la matière et la
tion de la pensée, on oublie que cette essence nous est inconnue.
Et de quel droit limiter le nombre des phénomènes qu'elle est
e de produire, surtout lorsque ces phénomènes n'apparaissent

jamais que dans un rapport étroit et constant avec d'autres qui dé pendent évidemment du corps? Mais c'est principalement aux théolo giens que Priestley avait à cœur de répondre. Grand érudit, versé dans la connaissance de l'hébreu, il oppose à ses adversaires le texte même des livres saints qui témoignent bien plutôt, à son gré, de la matérialité que de la spiritualité de l'âme. Dans l'hypothèse de la spi ritualité, le dogme de la résurrection ne se conçoit plus, ou il entraîne avec soi l'existence d'un purgatoire (il ne faut pas oublier que Priestley est dissident et qu'il s'adresse à des théologiens de l'Eglise anglicane) et encore n'a-t-on pas résolu toutes les difficultés que la question sou lève. Si l'âme survit au corps, en effet, ou la sanction rémunératoire et pénale se trouve immédiatement appliquée, et la résurrection e inutile; ou bien il faut que l'âme perde la pensée pour ne la recouvrer qu'au jour du jugement, ce qui n'est pas moins contradictoire. Avec matérialisme, toutes ces impossibilités disparaissent; il coupe court une foule de questions autrement insolubles, telles que la question d rapports du corps et de l'âme, et de l'immortalité des animaux. Prie tley l'adopte donc comme plus conforme aux données de l'expérienc de la raison et de la foi.

C'est par des motifs analogues que Priestley soutint contre Price doctrine du déterminisme (*the Doctrine of philosophical necessity illu trated*). On connaît son procédé ordinaire d'argumentation par voie raisonnement: il met deux thèses en présence, et sans presque s'o cuper des faits invoqués à l'appui de l'une ou de l'autre, il compa les conséquences qui en résultent, et se prononce suivant qu'elles co cordent ou ne concordent pas avec d'autres vérités préalableme établies, ou supposées telles. Ainsi, dans cette question de déterm nisme, Priestley combat la liberté, parce qu'elle lui paraît en oppos tion avec la science infinie et la providence de Dieu. Il lui semble e core que le système du libre arbitre, rompant la chaîne nécessaire d effets et des causes, tient toujours l'homme incertain dans l'attente l'avenir, et le pousse par cela même à l'indifférence et au désespoi Et comme le déterminisme, enfin, remet aux mains de Dieu le so des créatures, que Dieu ne peut vouloir absolument le mal d'aucu d'elles, parce qu'il est absolument bon, Priestley se prononce en f veur de cette hypothèse qui, dans son opinion, autorise et sauvegar pour l'éternité nos plus chères espérances de bonheur.

La liberté, du reste, n'eut jamais de plus fervent apologiste. Il défendit avec passion, avec éloquence contre le scepticisme de Hum (*Letters to a philosophical unbeliever*), et ne cessa de la réclamer so toutes ses formes, civile, politique et religieuse (*an Essay on the fir principles of government, and on the nature of political, civil and r ligious liberty*). Toute sa vie fut d'accord avec ses doctrines. Il n'e jamais qu'une passion, celle du bien, de la vérité; noble cause laquelle il eut la force de sacrifier ce qui tient le plus au cœur l'homme, ses préjugés nationaux et religieux. A. B.

PRINCIPES [de *principium*, ἀρχή, commencement]. Nos jug ments et les objets auxquels ils se rapportent peuvent se diviser en deu grandes classes: les uns possèdent par eux-mêmes la certitude

nce que nous leur attribuons; les autres ne sont qu'une dériva-ne extension d'un jugement ou d'un objet antérieur. C'est aux rs que nous donnons le nom de *principes*, parce qu'ils occupent mier rang dans l'univers et dans notre pensée, parce que les t les choses nous représentent comme une chaîne dont ils for-commencement. En effet, le mot *principe* a ce double sens: ique à la fois à ce que nous pensons et à ce qui est d'une ma-vidente, d'une manière nécessaire, il exprime toute existence connaissance que nous sommes forcés d'admettre sans la sup-d'une existence ou d'une connaissance antérieure. Ainsi, nous également que Dieu est le principe de l'univers, l'âme le prin-la pensée, et que les mathématiques ont pour principes les s et les définitions.

a vient qu'on a distingué tout d'abord deux espèces de prin-les principes de la connaissance *principia cognoscendi* et les es de l'existence *principia essendi*, ou, comme les appelle la gue allemande, les principes *formels* et les principes *réels*. A d'être abandonnée à un scepticisme irrémédiable, il n'est pas de voir que ces deux sortes de principes sont inséparables de ture: car comment atteindre au fond des choses, sinon par les les jugements les plus nécessaires de notre intelligence? Com-par exemple, rechercher la substance et la cause de l'univers, ne sait pas ce que c'est qu'une substance et une cause? D'un côté, lorsqu'on a reconnu l'universalité et la nécessité de ces comment ne pas les appliquer à l'existence et à la nature des Cependant la séparation a eu lieu: tant l'analyse est nécessaire it humain pour se comprendre! On peut dire que les anciens, en , se sont occupés presque exclusivement des principes de l'exi-et les modernes des principes de la connaissance. Les premiers uent à savoir d'où vient l'univers et de quoi il se compose; les se demandent quels sont les éléments et les lois de la pensée, et valeur nous pouvons y attacher par rapport aux objets qu'ils ntent.

chacune de ces deux espèces de principes, il faut examiner si s et les choses, si les jugements et les objets qui se présentent nom, en sont véritablement dignes, ou s'ils ne l'ont reçu que nparaison; s'il est impossible de concevoir quelque chose qui it antérieur dans l'existence ou dans la pensée, c'est-à-dire re un plus haut degré de certitude, de nécessité, de généra-i s'ils n'ont obtenu la priorité que par rapport à d'autres juge-à d'autres objets, moins certains, moins généraux, moins né-es; en d'autres termes, il faut distinguer entre les premiers es et les principes secondaires, les principes absolus et les prin-elatifs, les principes des vérités nécessaires et ceux des vérités gentes. Par exemple, les prémisses d'un syllogisme, une fois ac-s, sont des principes par rapport à la conclusion qu'elles renfer-mais elles perdent ce titre devant des propositions plus générales, out devant celle sur laquelle repose la certitude du raisonnement ne. On dira de même que l'attraction est le principe qui fait ir les astres, que l'oxygène et l'hydrogène sont les principes de

jamais que dans un rapport étroit et constant avec d'autres qui dépendent évidemment du corps? Mais c'est principalement aux théologiens que Priestley avait à cœur de répondre. Grand érudit, versé dans la connaissance de l'hébreu, il oppose à ses adversaires le texte même des livres saints qui témoignent bien plutôt, à son gré, de la matérialité que de la spiritualité de l'âme. Dans l'hypothèse de la spiritualité, le dogme de la résurrection ne se conçoit plus, ou il entraîne avec soi l'existence d'un purgatoire (il ne faut pas oublier que Priestley est dissident et qu'il s'adresse à des théologiens de l'Eglise anglicane); et encore n'a-t-on pas résolu toutes les difficultés que la question soulève. Si l'âme survit au corps, en effet, ou la sanction rémunératoire et pénale se trouve immédiatement appliquée, et la résurrection est inutile; ou bien il faut que l'âme perde la pensée pour ne la recouvrer qu'au jour du jugement, ce qui n'est pas moins contradictoire. Avec le matérialisme, toutes ces impossibilités disparaissent; il coupe court à une foule de questions autrement insolubles, telles que la question des rapports du corps et de l'âme, et de l'immortalité des animaux. Priestley l'adopte donc comme plus conforme aux données de l'expérience, de la raison et de la foi.

C'est par des motifs analogues que Priestley soutint contre Price la doctrine du déterminisme (*the Doctrine of philosophical necessity illustrated*). On connaît son procédé ordinaire d'argumentation par voie de raisonnement : il met deux thèses en présence, et sans presque s'occuper des faits invoqués à l'appui de l'une ou de l'autre, il compare les conséquences qui en résultent, et se prononce suivant qu'elles concordent ou ne concordent pas avec d'autres vérités préalablement établies, ou supposées telles. Ainsi, dans cette question de déterminisme, Priestley combat la liberté, parce qu'elle lui paraît en opposition avec la science infinie et la providence de Dieu. Il lui semble encore que le système du libre arbitre, rompant la chaîne nécessaire des effets et des causes, tient toujours l'homme incertain dans l'attente de l'avenir, et le pousse par cela même à l'indifférence et au désespoir. Et comme le déterminisme, enfin, remet aux mains de Dieu le sort des créatures, que Dieu ne peut vouloir absolument le mal d'aucune d'elles, parce qu'il est absolument bon, Priestley se prononce en faveur de cette hypothèse qui, dans son opinion, autorise et sauvegarde pour l'éternité nos plus chères espérances de bonheur.

La liberté, du reste, n'eut jamais de plus fervent apologiste. Il la défendit avec passion, avec éloquence contre le scepticisme de Hume (*Letters to a philosophical unbeliever*), et ne cessa de la réclamer sous toutes ses formes, civile, politique et religieuse (*an Essay on the first principles of government, and on the nature of political, civil and religious liberty*). Toute sa vie fut d'accord avec ses doctrines. Il n'eut jamais qu'une passion, celle du bien, de la vérité; noble cause à laquelle il eut la force de sacrifier ce qui tient le plus au cœur de l'homme, ses préjugés nationaux et religieux. A. B.

PRINCIPES [de *principium*, ἀρχή, commencement]. Nos jugements et les objets auxquels ils se rapportent peuvent se diviser en deux grandes classes : les uns possèdent par eux-mêmes la certitude et

ce que nous leur attribuons ; les autres ne sont qu'une dériva-
e extension d'un jugement ou d'un objet antérieur. C'est aux
que nous donnons le nom de *principes*, parce qu'ils occupent
er rang dans l'univers et dans notre pensée, parce que les
les choses nous représentent comme une chaîne dont ils for-
commencement. En effet, le mot *principe* a ce double sens :
que à la fois à ce que nous pensons et à ce qui est d'une ma-
dente, d'une manière nécessaire ; il exprime toute existence
onnaissance que nous sommes forcés d'admettre sans la sup-
à une existence ou d'une connaissance antérieure. Ainsi, nous
laiement que Dieu est le principe de l'univers, l'âme le prin-
la pensée, et que les mathématiques ont pour principes les
et les définitions.

vient qu'on a distingué tout d'abord deux espèces de prin-
s principes de la connaissance, *principia cognoscendi*, et les
de l'existence, *principia essendi*, ou, comme les appelle la
ie allemande, les principes *formels* et les principes *réels*. A
être indépendantes à un certain point de vue, il n'est pas
le voir que ces deux sortes de principes sont inséparables de
re ; car comment atteindre au fond des choses, sinon par les
es jugements les plus hauts de notre intelligence ? Com-
ır exemple, rechercher la substance et la cause de l'univers,
e sait pas ce que c'est qu'une substance et une cause ? D'un
e, lorsqu'on a reconnu l'universalité et la nécessité de ces
s, ne peut-on pas les appliquer à l'existence et à la nature des
cependant la séparation a eu lieu : tant l'analyse est nécessaire
humain pour se comprendre ! On peut dire que les anciens, en
se sont occupés presque exclusivement des principes de l'exi-
t les modernes des principes de la connaissance. Les premiers
nt à savoir d'où vient l'univers et de quoi il se compose ; les
demandent quels sont les éléments et les lois de la pensée, et
leur nous pouvons y attacher par rapport aux objets qu'ils
lent.

chacune de ces deux espèces de principes, il faut examiner si
et les choses, si les jugements et les objets qui se présentent
om, en sont véritablement dignes, ou s'ils ne l'ont reçu que
paraison ; s'il est impossible de concevoir quelque chose qui
antérieur dans l'existence ou dans la pensée, c'est-à-dire
un plus haut degré de certitude, de nécessité, de généra-
s'ils n'ont obtenu la priorité que par rapport à d'autres juge-
d'autres objets, moins certains, moins généraux, moins né-
; en d'autres termes, il faut distinguer entre les premiers
et les principes secondaires, les principes absolus et les prin-
tifs, les principes des vérités nécessaires et ceux des vérités
ntes. Par exemple, les prémisses d'un syllogisme, une fois ac-
sont des principes par rapport à la conclusion qu'elles renfer-
ais elles perdent ce titre devant des propositions plus générales,
t devant celle sur laquelle repose la certitude du raisonnement
e. On dira de même que l'attraction est le principe qui fait
les astres, que l'oxygène et l'hydrogène sont les principes de

l'eau, quoique ces prétendus principes n'aient rien de nécess d'absolu. La science les a longtemps ignorés, et l'on conçoit faci qu'en faisant un nouveau pas elle puisse les résoudre dans ur cipe supérieur.

Les principes apparaissent à notre esprit de diverses manièr ils ne sont connus qu'après les faits et les conséquences qui en lent; ou nous en avons une connaissance antérieure: ou ils se trent dans les faits mêmes, tout en les dominant et en gardan caractères distincts. De là trois sortes de sciences, puisqu'il n'y de sciences sans principes, c'est-à-dire sans certitude et sans 1° les sciences naturelles ou physiques; 2° les sciences mat tiques; 3° les sciences philosophiques. En effet, les princip recherchent les sciences naturelles, c'est-à-dire les lois, les él et les forces dont l'ensemble constitue l'univers: ces principes n vent être découverts que par une observation laborieuse de t faits, directement ou indirectement appréciables à nos sens. Par ple, c'est par les phénomènes de l'électricité, du magnétisme chute des corps, que nous nous faisons une idée du fluide élec magnétique, et de la force appelée pesanteur. Les mathématiqu contraire, débutent par leurs principes : car il est évident que finitions et les axiomes n'ont rien de commun avec l'expérien chercherait en vain dans la nature quelque chose qui ressembl point, à une ligne droite, à un triangle parfait, à un carré parfait; c donc point l'observation qui nous donne l'idée de ces choses. C pas, non plus, par elle que nous savons que la ligne droite est court chemin d'un point à un autre, et que deux quantités égales même troisième sont égales entre elles : car l'égalité parfaite, l droite n'existent pas ailleurs que dans notre esprit. Enfin, les pri sur lesquels reposent les sciences philosophiques, par exemple ci : tout ce qui commence d'exister a une cause; tout phénom rapporte à un être ou à une substance, nous sont donnés imm ment avec leurs caractères distinctifs, c'est-à-dire la nécessité niversalité, dans les faits de conscience. Ce n'est que par moi sais ce qui se passe hors de moi et au-dessus de moi. Je ne m'a moi même que par la conscience ou la pensée. Or, je ne puis cevoir que je pense, sans savoir qu[illegible] suis; et le rapport qu couvre entre ma pensée et mon [illegible] tifie à l'ins[illegible] le principe universel et nécessair[illegible] phénomè[illegible] Mais je ne pense pas sans agir, [illegible] est insé[illegible] lonté: en même temps donc que [illegible] comm[illegible] je m'aperçois comme une cause, [illegible] qui ma propre puissance, je découvr[illegible] le rap[illegible] la cause et de l'effet.

De ces trois sortes de prin[illegible] seuls méritent ce nom dan[illegible] que seuls ils ne supposent [illegible] sont soumis à des conditi[illegible] sens, si nos facultés en g[illegible] si la vérité, en général, [illegible] certains s'il y a une certi[illegible]

des forces, c'est-à-dire des substances et des causes; il y [illegible] rapports de vitesse et d'étendue, si les notions mêmes de la cause, d'espace, de temps, ne sont pas de pures [illegible] [illegible] qui a pour objet de résoudre ces questions et de re[illegible] l'ordre de la connaissance [illegible] dans celui de l'exi[illegible] [illegible] choses, [illegible] premier, la [illegible] justement appelée la science des [illegible] Philosophie. Mais si cette proposition est vraie, il ne [illegible] qu'il n'y a pas de place pour une théorie particulière [illegible]; qu'une semblable théorie, si elle répondait à son but, [illegible] qu'un système complet de philosophie; par consé[illegible] se borner, sur ce point, à des considérations de défini[illegible] [illegible].

[illegible] envisagez-vous les principes par rapport à l'intelligence, [illegible] condition de la certitude? Vous avez à la fois [illegible] de logique et de psychologie. Vous êtes obligé de vous [illegible] le nombre et la nature de vos facultés, de rechercher si [illegible] peuvent se ramener à une seule; et dans [illegible] leur valeur, leur autorité, leur étendue. [illegible] principes une fois admis, voulez-vous savoir quelles [illegible] d'idées les représentent à notre intelligence? [illegible] question des catégories; question [illegible] que ni Ari[illegible] complètement résolue. La tâche est encore plus [illegible], si vous cherchez les principes, non de l'intelli[illegible] de l'existence. Y a-t-il un seul principe ou faut-il en ad[illegible] [illegible]? Est-ce la matière qui a produit l'esprit, ou l'esprit [illegible] la matière? Ou sont-ils tous deux éternels, ou dérivent-[illegible] d'une [illegible] commune? Il faut de faire un choix [illegible], le [illegible], le dualisme, le système de la [illegible], il faut examiner sous toutes ses faces le problème [illegible]. Enfin, si, non content de rechercher la substance [illegible] des êtres, vous voulez savoir aussi quelle est leur fin et sur[illegible], c'est-à-dire quel doit être le principe déterminant de [illegible] vous rencontrez devant vous le problème le plus élevé de [illegible]

[illegible] en revue les différents systèmes philosophiques de l'an[illegible] verra qu'ils répondent tous à cette même question: « Quel [illegible] des choses? » Les systèmes modernes, comme nous l'a[illegible] remarqué, ont surtout pour but de déterminer le principe de [illegible] connaissances. Aristote, en cherchant à remonter aux premiers [illegible] réduit à quatre: la cause motrice, la cause finale, la [illegible], aboutit à la création de toute la science métaphy[illegible] [illegible] mettant en question et en soumettant à une analyse [illegible] de l'intelligence humaine, aboutit à un sy[illegible] [illegible] de psychologie tout à la fois. Il est donc im[illegible] [illegible] de valeur aux traités spéciaux qui ont été [illegible] celui qu'on rencontre dans les œuvres [illegible] action de Jouffroy, ou le livre I[illegible] Quant au *Traité des vérités pre*[illegible] complet de psychologie.

PRISCUS de Molosse, ou de Thesprotie, philosophe néoplatonicien, florissait vers le milieu du v[e] siècle de notre ère. Il était disciple d'Ædésius, et se distingua par ce seul fait, qu'il repoussa la théurgie et les pratiques superstitieuses qui envahissaient alors l'école d'Alexandrie. Eunape (*Vitæ sophistorum*) est le seul historien de l'antiquité qui nous ait transmis son nom. X.

PRIVATION [στέρησις]. Ce mot désigne, dans la doctrine d'Aristote, ce que Platon et les éléates appelaient *non-être* (τὸ μὴ ὄν), et ce que l'on nomme en général *limitation* chez les philosophes modernes.

Les éléates prétendaient que la privation est le néant même; car, disait Parménide, « le non-être n'est pas. »

Platon, s'élevant contre cette chimérique doctrine qui exalte l'être parfait en niant le monde, prouve dans le *Sophiste* que la privation (le non-être) n'est point le néant; que les êtres finis qui peuplent le monde ne sauraient avoir, comme Dieu, la plénitude de l'être; qu'il y a donc, en leur nature, imperfection, *privation;* qu'en ce sens on peut dire qu'ils ne sont pas; que pourtant ils existent et, en tant qu'ils participent des *idées* qui sont Dieu même, possèdent une réalité positive, quoique empruntée. La matière est ainsi réduite à l'élément négatif des choses. Imperfection, limite, mal, privation, nécessité, matière, sont, pour Platon, des termes synonymes; le non-être correspond à l'idée logique de *détermination*. Les idées sont des limitations de Dieu, parce que chacune d'elles n'exprime qu'une perfection partielle de la nature divine, et à leur tour, les êtres finis, ne possédant qu'une faible part de la perfection contenue dans les *idées*, sont des limitations de ces essences idéales. En un mot, la privation, le non-être, en se mêlant aux idées, constitue le monde sensible; elle n'a de place en Dieu qu'au regard de nous, en tant que nous le concevons comme source unique des *idées* et des créatures; mais, considéré en lui même, Dieu réalise la plénitude absolue de l'être.

Aristote repousse la doctrine de Platon. Il lui reproche (*Physique*, liv. I, c. 7, 9; *Métaphysique*, liv. IX, XI, XII) d'avoir confondu la *privation*, qui est le non être en soi, et la *matière*, qui devient non-être accidentellement. « Ce qui constitue tout être réel, dit Aristote, c'est une
matière actuellement revêtue d'une forme déterminée, actuellement
privée des autres formes qu'elle eût pu recev... entre ... les con-
traires qui sont les limites extrêmes de cha... il ex...
des formes intermédiaires *possibles*. » La m...
comme Platon l'affirme, une pure négation ...
peut le *devenir*. Elle n'est pas, non plus, un êt...
que ce qui a pris forme, mais elle est la puiss...
traires; et comme devant la forme réalisée ...
formes possibles, la matière devient accidente...
et n'est à vrai dire ni l'un ni l'autre. Le vé...
est la forme; le non être est l...
déterminée, oscille entre la p...
et déterminent l'étendue ...
D'ailleurs, si la matière d...
une puissance capable de

perfection et se porte vers Dieu. Mais la matière, [illegible], identique à la privation de l'être, n'est-elle [illegible] de imperfection [illegible] Et [illegible] sépare au [illegible] ne se [illegible] pas [illegible], puisque les con- [illegible] *Physique*, liv. I, c. 9. [illegible] contre la [illegible] abstraite [illegible] qui porte [illegible] repose tout en- [illegible] absolument impossible que ce qui n'est [illegible] donc créer de rien *ex* [illegible] sur la [illegible] prête, comme tout le [illegible] au reproche de *dualisme*.

. Leibnitz admet l'homogénéité des substances; mais [illegible] la matière à une négation, en démontrant [illegible] corps, comme le monde des esprits, ne saurait être [illegible]. Du reste, il se rapproche de Platon lorsqu'il [illegible] inhérente à l'existence [illegible] nécessaire du *mal*.

[illegible] créatures, dit il (*Causa Dei*, § 69-72), ni [illegible] degré de perfection [illegible] à Dieu; mais l'imperfec- [illegible], et [illegible] de la limitation originelle des créa- [illegible] leur essence; car ce qui ne serait pas [illegible] une créature, mais bien un dieu....

[illegible] de la nature privative du mal, après saint [illegible], etc., pourra sembler obscur. Nous l'ex- [illegible] analogie empruntée des choses sensibles : je [illegible] Kepler a nommé l'inertie naturelle des corps.... [illegible] avec ses embarcations, il leur imprime [illegible] par leur inertie propre : ici donc la rapidité [illegible] du fardeau; le positif, de la vertu du mo- [illegible], de l'inertie du mobile.

[illegible] manière que Dieu attribue de la perfection aux [illegible], une perfection limitée par leur réceptivité propre. [illegible] *Essais sur la bonté de Dieu*, 1re partie, § 29-31; [illegible] *passim*. AD. H.

TÉ. Nous traiterons dans cet article de deux sortes [illegible] la probabilité qu'on appelle *mathématique*, et qui [illegible] évaluation numérique des chances, et d'une autre [illegible] comporte nullement une telle évaluation, et que [illegible] de nommer la *probabilité philosophique*, parce [illegible] réellement à l'idée que nous nous faisons de l'ordre [illegible] idée qui est à la fois l'origine et le terme de [illegible] sophes.

[illegible]. L'idée de la probabilité mathéma- [illegible] ou du *cas fortuit*; et celle-ci, [illegible], résulte de l'idée que nous [illegible], de la *solidarité* et de l'*in*-

gnés par l'expérience pour réputer l'événement impossible : a traire, l'esprit conçoit *à priori* la raison pour laquelle l'évé n'arrive pas, et l'expérience n'intervient que pour confirmer ce de l'esprit.

De même, lorsqu'une sphère est rencontrée par un corps n l'espace, en vertu de causes indépendantes de la présence de cette sphère en tel lieu de l'espace, il est physiquement imp il n'arrive pas que, sur le nombre infini de directions dont l choquant est susceptible, les causes motrices lui aient préc donné celle qui va passer par le centre de la sphère. En consé on admet l'impossibilité physique que la sphère ne prenne pas u vement de rotation sur elle-même en même temps qu'un mou de translation. Si l'impulsion était communiquée par un être gent qui visât à ce résultat, mais avec des sens d'une perfection il serait encore physiquement impossible qu'il en vînt à bou quelle que fût son adresse, la direction de la force impulsiv subordonnée, entre de certaines limites d'écart, à des cau dépendantes de sa volonté et de son intelligence ; et, pour la direction dévie du centre de la sphère, le mouvement d tion doit se produire. On expliquerait de la même manière l sibilité physique admise par tout le monde, de mettre un cône en équilibre sur sa pointe, quoique l'équilibre soit mathématic possible ; et l'on ferait des raisonnements analogues dans tous cités.

Ainsi qu'on vient de l'expliquer, l'événement physiquement sible (celui qui, de fait, n'arrive pas, et sur l'apparition duquel déraisonnable de compter tant qu'on n'embrasse qu'un nom d'épreuves ou d'essais, c'est-à-dire tant qu'on reste dans les c de la pratique et de l'expérience possible) est l'événement qu assimiler à l'extraction d'une boule blanche par un agent quand l'urne renferme une seule boule blanche pour une in boules noires ; en d'autres termes, c'est l'événement qui n'a *chance* favorable pour une infinité de chances contraires. M donné le nom de *probabilité mathématique* à la fraction qui ex rapport entre le nombre des chances favorables à un événem nombre total des chances ; en conséquence, on peut dire plus ment, dans le langage reçu des géomètres, que l'événement quement impossible est celui dont la probabilité mathématiqu finiment petite, ou tombe au-dessous de toute fraction, si peti la suppose. D'un autre côté, il résulte de la théorie mathémat combinaisons que, quelle que soit la probabilité mathémati événement A, dans une épreuve aléatoire, si l'on répète un trè nombre de fois la même épreuve, le rapport entre le nom épreuves qui amènent l'événement A et le nombre total des doit différer très-peu de la probabilité de l'événement A ou port constant entre le nombre des chances qui lui sont favoral nombre total des chances pour chaque épreuve en particulier. peut accroître indéfiniment le nombre des épreuves, on fera indéfiniment et l'on rendra aussi petite qu'on le voudra la pr que la différence des deux rapports dépasse une quantité de

r'elle soit ; et l'on se rapprochera ainsi de plus en plus des cas abilité physique cités tout à l'heure.

le langage rigoureux qui convient aux vérités abstraites et des mathématiques et de la métaphysique, une chose est ou elle ne l'est pas ; il n'y a pas de degrés de possibilité ou ilité. Mais, dans l'ordre des faits physiques et des réalités ent sous les sens, lorsque des faits ou phénomènes contraires capables de se produire et se produisent effectivement selon ces fortuites de certaines causes variables et indépen- une épreuve à l'autre, avec d'autres causes ou conditions es qui régissent l'ensemble des épreuves, il est naturel de re- n phénomène comme doué d'une habileté d'autant plus grande ture, ou comme étant d'autant plus possible, de fait ou phy- , qu'il se reproduit plus souvent dans un grand nombre es. La probabilité mathématique devient alors la mesure de la *physique*, et l'une de ces expressions peut être prise pour l'avantage de celle-ci, c'est d'indiquer nettement l'existence port qui ne tient pas à notre manière de juger ou de sentir, d'un individu à l'autre, mais qui subsiste entre les choses rapport que la nature maintient et que l'observation manifeste les épreuves se répètent assez pour compenser les uns par les es les effets dus à des causes fortuites et irrégulières, et pour contraire en évidence la part d'influence, si petite qu'elle causes régulières et constantes, comme cela arrive sans cesse dre des phénomènes naturels et des faits sociaux.

t donc pas exact de dire, avec Hume, « que le hasard n'est que ce où nous sommes des véritables causes ; » ou, avec Laplace, probabilité est relative en partie à nos connaissances, en notre ignorance ; » de sorte que, pour une intelligence supé- ui saurait démêler toutes les causes et en suivre tous les effets, e des probabilités mathématiques s'évanouirait, faute d'objet. ute, le mot de *hasard* n'indique pas une cause substantielle, e idée : cette idée est celle de la combinaison entre plusieurs s de causes ou de faits qui se développent chacun dans sa série indépendamment les uns des autres. Une intelligence supé- l'homme ne différerait de l'homme à cet égard qu'en ce qu'elle perait moins souvent que lui, ou même, si l'on veut, ne se ait jamais dans l'usage de cette donnée de la raison. Elle ne as exposée à regarder comme indépendantes des séries qui s'in- nt réellement, ou, par contre, à se figurer des liens de solida- e des causes réellement indépendantes. Elle ferait avec une nde sûreté, ou même avec une exactitude rigoureuse, la part ent au hasard dans le développement successif des phénomènes. rait capable d'assigner *à priori* les résultats du concours de indépendantes, dans des cas où nous sommes obligés de re- à l'expérience, à cause de l'imperfection de nos théories et de ments scientifiques. En un mot, elle pousserait plus loin que erait mieux la théorie de ces rapports mathématiques, n du hasard, et que l'expérience ou l'observation nt en tant que lois de la nature, aussi bien en ce

qui concerne les actes réfléchis des êtres libres, qu'en ce qui tient a des forces mécaniques ou aux déterminations fatales de l'appétit et l'instinct.

A la vérité, les géomètres ont appliqué leur théorie des chances des combinaisons à deux ordres de questions bien distinctes, et qu ont parfois mal à propos confondues : à des questions de *possibi* qui ont une valeur tout objective, ainsi qu'on vient de l'expliquer, à des questions de *probabilité*, dans le sens vulgaire du mot, qui s en effet relatives en partie à nos connaissances, en partie à notre ig rance. Quand nous disons que la probabilité mathématique d'ame un *sonnez* au jeu de trictrac est la fraction $\frac{1}{36}$, nous pouvons avoir vue un jugement de possibilité; et alors cela signifie que si les dés so parfaitement réguliers et homogènes, de manière qu'il n'y ait aucu raison prise dans leur structure physique pour qu'une face soit ame de préférence à l'autre, le nombre des *sonnez* amenés dans un gra nombre de coups, par des forces impulsives dont la direction, vari d'un coup à l'autre, est absolument indépendante des points inscri sur les faces, sera sensiblement un $\frac{1}{36}$ du nombre total des coups. M nous pouvons aussi avoir en vue un jugement de simple probabili et alors il suffit que nous ignorions si les dés sont réguliers ou non, dans quel sens agissent les irrégularités de structure, si elles existe pour que nous n'ayons aucune raison de supposer qu'une face p raîtra plutôt que l'autre. Alors l'apparition du *sonnez*, pour laquelle n'y a qu'une combinaison sur trente-six, sera moins probable relati vement à nous que celle du point *deux et as*, en faveur de laque nous comptons deux combinaisons, suivant que l'as se trouve sur dé ou sur l'autre : bien que ce dernier événement soit peut-être phy quement moins possible, ou même impossible. Si un joueur parie po *sonnez* et un autre pour *deux et as*, il n'y aura pas moyen de rég leurs enjeux autrement que dans le rapport d'un à deux, et l'équi sera satisfaite par ce règlement, aussi bien qu'elle pourrait l'être l'on était certain d'une parfaite égalité de structure; tandis que même règlement serait inique de la part de l'arbitre qui saurait q les dés sont pipés et en quel sens.

En général, si, dans l'etat d'imperfection de nos connaissances, no n'avons aucune raison de supposer qu'une combinaison arrive plus fa cilement qu'une autre, quoique, en réalité, ces combinaisons soien autant d'événements dont les possibilités physiques ont pour mesur des fractions inégales; et, si nous entendons par probabilité d'un évé nement le rapport entre le nombre des combinaisons qui lui sont favo rables et le nombre total des combinaisons que l'imperfection de no connaissances nous fait ranger sur la même ligne, cette probabili cessera d'exprimer un rapport subsistant réellement et objectiveme entre les choses; elle prendra un caractère purement subjectif, et se susceptible de varier d'un individu à un autre, selon le degré de se connaissances. Elle aura encore une valeur mathématique, en ce sen qu'elle pourra et que même elle devra servir à fixer les conditions d' pari ou de tout autre marché aléatoire. Elle aura de plus cette va pratique, d'offrir une règle de conduite propre à nous déterminer l'absence de toute autre raison déterminante) dans des cas où il

irement prendre un parti. Mais ce ne sont point là les impor-
pplications, dans l'ordre des phénomènes naturels, que nous
ons surtout en vue, en rappelant ici les vrais principes de la
des probabilités mathématiques, et en discutant les idées fon-
ales d'où cette théorie procède.

probabilité philosophique. Pour mieux préciser les idées, nous
ns d'abord à des exemples fictifs, abstraits, mais très-simples.
ons donc qu'une grandeur sujette à varier, soit susceptible de
les valeurs exprimées par la suite des nombres de 1 à 10000,
quatre observations ou mesures consécutives de cette grandeur
nné quatre nombres, tels que :

25, 100, 400, 1600,

une progression régulière, et dont la régularité consiste en ce
que nombre est le quadruple du précédent : on sera très-porté
qu'un tel résultat n'est point fortuit ; qu'il n'a pas été amené
opération comparable à quatre tirages faits au hasard dans
ne qui contiendrait 10,000 billets, sur chacun desquels serait
un des nombres de 1 à 10,000 ; mais qu'il indique, au con-
l'existence de quelque loi régulière dans la variation de la
ur observée, en correspondance avec l'ordre de succession des
s.

quatre nombres amenés par l'observation pourraient offrir, au
la progression indiquée, une autre loi arithmétique quelconque.
traient former, par exemple, quatre termes d'une progression
que la différence d'un terme au suivant serait constante, ou
termes pris consécutivement dans la série des nombres carrés ;
encore ils pourraient appartenir à l'une des séries des nombres
appelle cubiques, triangulaires, pyramidaux, etc. Il y a plus
est bien important à remarquer, les algébristes n'ont pas de
démontrer qu'on peut toujours assigner une loi mathématique
ne une infinité de lois mathématiques différentes les unes des
qui lient entre elles les valeurs successivement amenées, quel
le nombre, et quelques irrégularités que présente, au pre-
coup d'œil, le tableau de ces valeurs consécutives.

pourtant la loi mathématique à laquelle il faut recourir pour lier
ux les nombres observés était d'une expression de plus en plus
quée, il deviendrait de moins en moins probable, en l'absence
autre indice, que la succession de ces nombres n'est pas l'effet
ard, c'est-à-dire de causes indépendantes, dont chacune aurait
chaque observation particulière : tandis que, lorsque la loi
appe par sa simplicité, il nous répugne d'admettre que les va-
articulières soient sans liaison entre elles, et que le hasard ait
lieu au rapprochement observé.

s, en quoi consiste précisément la simplicité d'une loi ? Com-
comparer et échelonner, sous ce rapport, les lois infiniment
s que l'esprit est capable de concevoir et auxquelles, lorsqu'il
de nombres, il est possible d'assigner une expression mathéma-
Telle loi peut paraître plus simple qu'une autre à certains
s, et moins simple lorsqu'on les envisage toutes deux d'un point

de vue différent. Dans l'expression de l'une n'entreront qu'un 1 nombre de termes ou de signes d'opérations; mais, d'un auti ces opérations seront d'un ordre plus élevé; et ainsi de suite.

Pour qu'on pût réduire à la probabilité mathématique le ji de probabilité fondé sur le caractère de simplicité que présente observée, entre tant d'autres qui auraient pu se présenter aus si la loi prétendue n'était qu'un fait résultant de la combinai tuite de causes sans liaison entre elles, il faudrait premièremei fût à même de faire deux catégories tranchées, l'une des lois 1 simples, l'autre des lois auxquelles ce caractère de simplicité vient pas. Il faudrait, en second lieu, qu'on fût autorisé à me la même ligne toutes celles qu'on aurait rangées dans la mên gorie, et, par exemple, que toutes les lois réputées simples simples au même degré. Il faudrait, en dernier lieu, que le no lois fût limité dans chaque catégorie; ou bien, si les nombres de part et d'autre illimités, il faudrait que, tandis qu'ils croisse finiment, leur rapport tendît vers une limite finie et assignable, il arrive pour les cas auxquels s'applique le calcul des probabil thématiques. Mais aucune de ces suppositions n'est admissible conséquence, par une triple raison, la réduction dont il s'agit réputée radicalement impossible.

Lorsqu'à l'inspection d'une suite de valeurs numériques, o ainsi qu'il a été expliqué plus haut, on a choisi, entre l'infinit mathématiques susceptibles de les relier, celle qui nous frappe par sa simplicité, et qu'ensuite des observations ultérieures a d'autres valeurs soumises à la même loi, la probabilité qu marche régulière des observations n'est pas l'effet du hasard demment en croissant avec le nombre des observations nouv même elle devient bientôt telle, qu'il ne reste plus à cet é moindre doute à tout esprit raisonnable. Si, au contraire, la sumée ne se soutient pas dans les résultats des observations no il faudra bien l'abandonner pour la suite, et reconnaître qu gouverne pas l'ensemble de la série; mais il ne résultera pa nécessairement que la régularité affectée par les observations dentes soit l'effet d'un pur hasard : car on conçoit très-bien causes constantes et régulières agissent pour une portion de et non pour le surplus. L'une et l'autre hypothèse auront le babilités respectives; seulement, pour les raisons déjà indiqu probabilités ne seront pas de la nature de celles qu'on peut év comparer numériquement.

Il pourrait aussi se faire que la loi simple dont nous sommes à la vue du tableau des observations s'appliquât non pas préci aux valeurs observées, mais à d'autres valeurs qui en son voisines. L'idée qui viendrait alors, c'est que les effets régulier cause constante et principale se compliquent des effets de accessoires et perturbatrices, qui peuvent elles-mêmes être s à des lois régulières, constantes pour toute la série des valeurs vées, ou varier irrégulièrement et fortuitement d'une valeur à Mais la probabilité qu'il en est ainsi se lie évidemment à la pro de l'existence d'une loi régulière dans le cas ...

nsidéré d'abord, et elle ne saurait, plus que celle-là, comme évaluation numérique.

[illegible] idées peuvent revêtir une forme géométrique que cer[illegible] sans doute plus [illegible]. Supposons donc que dix points être [illegible] comme [illegible] de positions d'un point mobile [illegible] an, et que ces dix points se trouvent app[illegible] à une circonfe[illegible] on [illegible] pas à admettre que cette coïncidence de fortuit, et [illegible] que le point st assujetti à décrire sur le plan une ligne circulaire. Si les dix écartaient fort peu, dans un sens ou dans l'autre, d'une circe de cercle [illegible] on attribuerait les écarts [illegible] d'observation ou à des causes perturbatrices et secon[illegible] que de renoncer à l'idée qu'une cause régulière dirige [illegible].

[illegible] sur une circonférence de cercle, les points ob[illegible] être situés sur une ellipse, sur une parabole, sur [illegible] de courbes diverses, susceptibles d'être mathématique[illegible]; et même [illegible] peut toujours [illegible] par les points observés, quel qu'en soit le nombre, une [illegible] analytique, quoique [illegible] ni l'autre de [illegible], et ne se trouve assujetti dans son tracé à aucune loi [illegible].

[illegible] que les points sont disséminés sur le plan d'après des [illegible] régulières dépendra donc de la simplicité qu'on attribuera [illegible] par laquelle on peut les relier, soit exactement, soit en certains écarts. Or, les géomètres savent bien que toute clas[illegible] des lignes, d'après leur simplicité, est plus ou moins artifi[illegible] arbitraire. Il n'est donc pas possible, pour les raisons déjà [illegible], que cette probabilité comporte une évaluation numérique, [illegible] qui résulte de la distinction des chances favorables ou [illegible] à la production d'un événement.

[illegible] lorsque Kepler eut trouvé qu'on pouvait représenter le mou[illegible] les planètes, en admettant qu'elles décrivent des ellipses dont [illegible] occupe un des foyers, et qu'il eut proposé de substituer cette [illegible] géométrique aux combinaisons de mouvements circulaires, *[illegible]ntriques* et *épicycles*, dont les astronomes avaient fait usage [illegible] guidés qu'ils étaient par l'idée d'une certaine perfection [illegible] au cercle, et qui devait correspondre à la perfection des [illegible] célestes, sa nouvelle hypothèse ne reposait elle-même que sur [illegible] la perfection ou de la simplicité de l'ellipse, d'où naissaient [illegible] propriétés remarquables qui avaient dû attirer l'attention et la sagacité des géomètres immédiatement après les propriétés [illegible]e. En effet, le tracé elliptique ne pouvait relier l'ensemble des [illegible]ions astronomiques que d'une manière approchée, tant à cause [illegible]ars dont les observations mêmes étaient nécessairement affec[illegible] en raison des forces perturbatrices qui altèrent sensiblement [illegible] elliptique. Une courbe ovale, qui diffère peu d'un cercle, [illegible] moins d'une ellipse choisie convenablement; mais, [illegible] ement elliptique comme une loi de la nature, il

fallait partir de l'idée que la nature suit de préférence des lois s
comme celles qui nous guident dans nos conceptions abstraites;
lait trouver, dans la contemplation des rapports mathématiqu
motifs de préférer, comme plus simple, l'hypothèse du mouven
liptique à celle des mouvements circulaires combinés. Or, de to
il ne pouvait résulter que des inductions philosophiques plus ou
probables, et dont la probabilité n'était nullement assignable e
bres, jusqu'à ce que la théorie newtonienne, en donnant à l
raison du mouvement elliptique et des perturbations qui l'al
eût mis hors de toute contestation sérieuse la découverte de K
ses droits à une gloire impérissable.

En général, une théorie scientifique quelconque, imaginée p
lier un certain nombre de faits trouvés par l'observation, peut
similée à la courbe que l'on trace d'après une définition mathém
en s'imposant la condition de la faire passer par un certain non
points donnés d'avance. Le jugement que la raison porte sur l
objective de cette théorie est un jugement probable, dont la p
lité tient d'une part à la simplicité de la formule théorique,
part au nombre de faits ou de groupes de faits qu'elle relie : l
groupe devant comprendre tous les faits qui sont une suite les
autres, ou qui s'expliquent déjà les uns par les autres, indép
ment de l'hypothèse théorique. S'il faut compliquer la formul
sure que de nouveaux faits se révèlent à l'observation, elle de
moins en moins probable, en tant que loi de la nature, ou en t
l'esprit y attacherait une valeur objective; ce n'est bientôt plu
échafaudage artificiel qui croule enfin, lorsque, par un sur
complication, elle perd même l'utilité d'un système artificie
d'aider le travail de la pensée et de diriger les recherches. Si,
traire, les faits acquis à l'observation postérieurement à la co
tion de l'hypothèse sont reliés par elle aussi bien que les faits
servi à la construire; si surtout des faits prévus comme consé
de l'hypothèse reçoivent des observations postérieures une co
tion éclatante, la probabilité de l'hypothèse peut aller jusqu'à
ser aucune place au doute dans tout esprit suffisamment éclair
tronomie nous en fournit le plus magnifique exemple dans la
newtonienne de la gravitation, qui a permis de calculer avec
minutieuse exactitude les mouvements des corps célestes; qui
compte jusqu'ici de toutes leurs irrégularités apparentes; qui e
prévoir plusieurs avant que l'observation ne les eût démêlées,
indiqué à l'observateur les régions du ciel où il devait chercher
tres inaperçus.

Cet accord soutenu n'emporte cependant pas une démonstra
melle, comme celles qui servent à établir les vérités géométriq
ne réduirait pas à l'absurde le sophiste à qui il plairait de mettr
accord sur le compte du hasard. L'accord observé n'emporte
probabilité, mais une probabilité comparable à celle de l'évé
réputé physiquement certain, ou dont le contraire est réputé
quement impossible, en prenant ces termes dans le sens qui a
pliqué plus haut; et il serait contre la nature des choses qu'
physique pût être établie d'une autre manière.

a pas de question de physique qui ne soit propre à nous four[illegible]emples [illegible] des mêmes principes. Sup[illegible] après avoir pris de l'air à la pression atmosphérique ordi[illegible] soumette successivement la masse d'air enfermée dans un [illegible] à des pressions de deux, de trois, de quatre..., de dix at[illegible]; on trouvera que le volume de cette masse d'air est devenu [illegible] la moitié, le tiers, le quart..., le dixième de ce qu'il [illegible] était. C'est en cela que consiste une loi fort importante, [illegible] découverte est attribuée à Mariotte ou à Boyle, et que nous [illegible] sous le nom de loi de Mariotte. A la rigueur, les dix expé[illegible] indiquées ne démontreraient pas cette loi pour des pressions in[illegible]es, par exemple pour la pression de deux atmosphères et [illegible] jugement que nous portons en affirmant que cette loi sub[illegible] toutes les valeurs de la pression d'une à dix atmosphères, [illegible] infiniment plus que aucune expérience ne peut com[illegible] puisqu'il porte sur une infinité de valeurs, tandis que le nom[illegible] expériences, si grand qu'il soit, est nécessairement fini. Or, ce [illegible] induction est fondé sur ce que, dans l'ex[illegible] qu'on vient de indiquer, le choix des points de repère [illegible] de la pression pour lesquels la vérification expérimen[illegible] doit être considéré comme fait au hasard, car la raison [illegible] aucune liaison possible entre les causes qui, d'une part, font [illegible] valeurs d'une masse gazeuse selon les pressions, et les cir[illegible] qui, d'autre part, ont déterminé l'intensité de la pesanteur [illegible] de la terre et la masse de la couche atmosphérique, d'où [illegible] valeur de la pression atmosphérique. Il faudrait donc, pour [illegible] la légitimité de l'induction, admettre d'un côté que la loi qui [illegible] aux volumes prend, pour certaines valeurs des pres[illegible] forme très-simple, et se complique sans raison apparente [illegible] volumes intermédiaires. Il faudrait en outre supposer que le [illegible] fait tomber, plusieurs fois de suite, parmi un nombre infini [illegible], précisément sur celles pour lesquelles la loi en question [illegible] forme constante et simple. C'est ce que la raison ne saurait [illegible]; et si l'on trouve que le nombre de dix expériences est insuf[illegible] il faudrait les espacer plus irrégulièrement, il n'y aura qu'à [illegible] les termes de l'exemple. On arrivera toujours à un cas où l'in[illegible] repose sur une telle probabilité, que la raison ne conservera [illegible] moindre doute, en dépit de toute objection sophistique.

[illegible]ons maintenant qu'il s'agisse d'étendre la loi de Mariotte au [illegible] en deçà des limites de l'expérience, par exemple à des pres[illegible] onze, douze atmosphères, ou au rebours à des pressions [illegible] neuf dixièmes, aux huit dixièmes de la pression atmosphé[illegible] sera encore une induction, et même une induction très-per[illegible] il serait encore infiniment peu probable que le hasard eût [illegible] expérience précisément aux points où la loi expérimentée cesse [illegible] le phénomène. Mais, dès qu'on se place à une distance finie [illegible] extrêmes de l'expérience, il n'est plus infiniment peu pro[illegible] la loi n'éprouve pas d'altération sensible, bien qu'il soit en[illegible] probable, quand la distance est petite, que la loi se soutien[illegible] moins avec une approximation très-grande. En général, la

des degrés divers, à la conception théorique des phénomènes, l'unité, la symétrie, l'élégance et la beauté.

La probabilité mathématique se prend en deux sens, ainsi que nous l'avons expliqué dans la première partie de cet article : objectivement, en tant que mesurant la possibilité physique des événements et leur fréquence relative ; subjectivement, en tant que fournissant une certaine mesure de nos connaissances actuelles sur les causes et les circonstances de la production des événements ; et cette seconde acception a incomparablement moins d'importance que l'autre. La probabilité philosophique repose, sans doute, sur une notion générale et généralement vraie de ce que les choses doivent être : mais, dans chaque application, elle doit changer avec l'état de nos connaissances, et par suite elle est nécessairement empreinte de subjectivité.

L'idée de l'unité, de la simplicité dans l'économie des lois naturelles est une conception de la raison, qui reste immuable dans le passage d'une théorie à une autre, soit que nos connaissances positives et empiriques s'étendent ou se restreignent ; mais, en même temps, nous comprenons que, réduits dans notre rôle d'observateurs à n'apercevoir que des fragments de l'ordre général, nous sommes grandement exposés à nous méprendre dans les applications partielles que nous faisons de cette idée régulatrice. Quand il ne reste que quelques vestiges d'un vaste édifice, l'architecte qui en tente la restauration peut aisément se méprendre sur les inductions qu'il en tire quant au plan général de l'édifice. Il fera passer un mur par un certain nombre de *témoins* dont l'alignement ne lui semblera pas pouvoir être raisonnablement mis sur le compte des rencontres fortuites ; tandis que si d'autres vestiges viennent à être mis au jour, on se verra forcé de changer le plan de la restauration primitive, et l'on reconnaîtra que l'alignement observé est l'effet du hasard : non que les fragments subsistants n'aient toujours fait partie d'un système et d'un plan régulier, mais en ce sens que les détails du plan n'avaient nullement été coordonnés en vue de l'alignement observé. Les fragments observés étaient comme les extrémités d'autant de chaînons qui se rattachent à un anneau commun, mais qui ne se relient pas immédiatement entre eux, et qui, dès lors, doivent être réputés indépendants les uns des autres dans tout ce qui n'est pas une suite nécessaire des liens qui les rattachent à l'anneau commun. **A. C.**

PROBLÈME [πρόβλημα, de προβάλλω, proposer, mettre en avant ou en question.] On appelle ainsi non pas une simple question, mais une question obscure, sur laquelle on n'a que des données incomplètes, et dont l'examen peut conduire à des résultats opposés ; ou, comme disent les logiciens, c'est une proposition qui peut être soutenue ou combattue par des raisons également plausibles, au moins tant qu'on n'est pas entré dans le fond des choses.

On peut diviser les problèmes, comme les sciences mêmes ou les diverses branches de connaissances auxquelles ils se rapportent, en problèmes physiques, métaphysiques, logiques, moraux, mathématiques, historiques, littéraires, etc. Aristote, dans son traité des *Topiques* (liv. I, c. 9), se contente de les ramener sous trois chefs : les

ous affirmons que le temps n'entre pas dans la définition de rep se, ou sur une th[illegible] du phénomène, comme dans la pesanteur terrestre pris pour exemple, ou sur une in[illegible] à celles que présentent d'autres cas déjà cités ; mais pas dire inversement que l'induction provient d'une pareille [illegible]

ous les jugements que nous venons de passer en revue, l'es-procède point par voie de démonstration, comme lorsqu'il établir un théorème de géométrie, ou de faire sortir, par un ment en forme, la conclusion des prémisses. Mais, tandis que ude acquise par la voie de la démonstration logique est fixe et n'admettant pas de nuances ni de degrés, cet autre jugement son, qui produit, sous de certaines conditions, une certitude [illegible] inébranlable, dans d'autres cas ne mène qu'à des [illegible] qui vont en s'affaiblissant par nuances indiscernables, et [illegible] pas de la même manière sur tous les esprits.

[illegible] de subjective, variable, qui parfois exclut le doute [illegible] certitude [illegible], qui d'autres fois n'apparaît plus [illegible] qu'une lueur vacillante, est ce que nous nommons la proba-[illegible] philosophique, parce qu'elle tient à l'exercice de cette faculté re par laquelle nous nous rendons compte de l'ordre et de la [illegible] des choses. Le sentiment confus de semblables probabilités [illegible] les hommes raisonnables ; il détermine alors ou justi-[illegible] inébranlables qu'on appelle *de sens commun*. Lorsqu'il [illegible], ou qu'il s'applique à des sujets délicats, il n'appar[illegible] aux intelligences exercées, où même il peut constituer un du [illegible]. Il ne s'applique pas seulement à la poursuite des [illegible] nature physique et animée, mais à la recherche des rapports [illegible] le système des vérités abstraites et purement intel-[illegible] Le géomètre lui-même n'est, le plus souvent, guidé dans [illegible] que par des probabilités du genre de celles dont nous [illegible], qui lui font pressentir la vérité cherchée avant qu'il n'ait lui donner par déduction l'évidence démonstrative, et à l'im-us cette forme à tous les esprits capables d'embrasser une sé-[illegible] raisonnements rigoureux.

[illegible] probabilité philosophique se rattache, comme la probabilité [illegible]tique, à la notion du hasard et de l'indépendance des causes. [illegible] loi nous paraît simple, mieux elle nous semble satisfaire à la [illegible] de relier systématiquement des faits épars, d'introduire [illegible] dans la diversité ; plus nous sommes portés à admettre que cette [illegible] douée de réalité objective ; qu'elle n'est pas simulée par l'effet [illegible] cours de causes qui, en agissant d'une manière indépendante [illegible] que fait isolé, auraient donné lieu fortuitement à la coordina-[illegible] apparente. Mais, d'autre part, la probabilité philosophique diffère [illegible]lement de la probabilité mathématique, en ce qu'elle n'est [illegible]ctible en nombres : non point à cause de l'imperfection actuelle [illegible] connaissances dans la science des nombres, mais en soi et par [illegible] propre. Il n'y a lieu ni de nombrer les lois possibles, ni [illegible] chelonner comme des grandeurs, par rapport à cette propriété [illegible] qui constitue leur degré de simplicité, et qui donne, dans

chez un grammairien; puis il se rendit à Alexandrie, où il étudia la langue latine sous Orion et l'éloquence sous Léonas. De retour à Alexandrie, après un court voyage à Byzance, il entendit Olympiodore et le mathématicien Héron. C'est dans l'école d'Olympiodore qu'il apprit à fond la philosophie d'Aristote. Le désir de connaître Platon le conduisit de là dans l'école d'Athènes, où il eût pour maîtres Syrianus et le vieux Plutarque, qui, tout cassé par l'âge, se remit pour lui à enseigner. Proclus, à peine âgé de vingt ans, avait déjà embrassé la vie pythagoricienne; et comme Syrianus et Plutarque s'unissaient pour lui reprocher ses austérités : « Que mon corps me mène jusqu'où je veux aller, leur dit-il, et puis qu'il meure. »

Plutarque mourut deux ans après, laissant une fille, Asclépigénie, par laquelle Proclus fut initié dans la connaissance des oracles chaldéens et de la théurgie. Il vécut dès lors dans l'intimité de Syrianus, auquel il succéda au bout de quelques années dans la direction de l'école d'Athènes.

Dès ce moment, son histoire n'offre plus d'autre événement qu'un exil volontaire auquel il se condamna pour échapper à la malveillance de ses ennemis. Il passa une année en Asie, occupé de l'étude des anciens rites, et rentra dans Athènes, où il mourut en 485, sans s'être marié et sans avoir occupé aucun emploi, assez honteux, comme il paraît, de prolonger sa vie, en dépit d'une prédiction qu'il avait faite, au delà de soixante et dix ans.

Parmi les ouvrages de Proclus qui nous sont parvenus, les plus importants sont : les *Éléments de théologie*, la *Théologie selon Platon*, le *Commentaire* sur *le Timée*, et le *Commentaire* sur *le Parménide*.

Voici la triple base de la philosophie de Proclus : l'existence du parfait, éternelle, absolue; celle du monde, empruntée, éphémère; l'homme, entre ces deux pôles de toute pensée et de toute vie, entraîné vers la terre par les passions et les besoins du corps, ramené à Dieu par la philosophie, par la théurgie, par l'extase.

On ne peut ni nier ni démontrer l'existence de Dieu et celle du monde. Nous percevons le monde par nos sens, et nous voyons Dieu dans notre raison. Le monde ne peut exister sans Dieu : car, étant imparfait, il a besoin d'un auteur et d'une cause finale. Dieu n'a pas besoin du monde pour être, mais il en a besoin pour être déterminé, actif, intelligible. Le monde est nécessaire non pas à l'existence de Dieu, mais à sa splendeur.

Qu'est-ce que Dieu? Nous pouvons arriver à lui de deux manières: par un effort énergique de la pensée repliée sur elle-même, ou par la contemplation du monde. Si nous interrogeons la pensée spéculative, Dieu est pour elle l'unité absolue; mais si nous le cherchons dans le monde, nous l'y trouvons comme cause et comme fin, et, par conséquent, il est esprit. Un esprit ne peut exister que dans une âme. Il y a donc en Dieu trois hypostases : l'un, l'esprit et l'âme.

L'un n'est pas cause: car s'il l'était, il serait mobile et actif. Il n'est pas l'intelligence : car l'intelligence la plus parfaite, qui est la pensée parfaite, se comprenant parfaitement elle-même comme objet parfait de la pensée, pensante et pensée tout à la fois, est double dans sa forme, quoique unique dans son essence. N'étant pas l'intelligence, il ne peut

être l'intelligible, puisque la première intelligence est nécessairement le premier intelligible, selon la profonde formule d'Aristote : « La pensée est la pensée de la pensée. » S'il n'est pas intelligible, il n'a pas d'essence; il n'est pas l'être. Supérieur au mouvement, à la cause, à la pensée, à l'intelligence, à l'être : tel est l'un, incompréhensible, ineffable, dépouillé de tout, parce que aucune des conceptions humaines ne peut lui être appliquée; mais source de tout, parce que sans lui la cause éternelle elle-même ne serait pas. Au-dessous de l'un, est l'esprit, qui est l'intelligence, l'intelligible, l'être; au-dessous de l'esprit est l'âme, qui est l'intelligence discursive, la vie et la cause. De ces trois hypostases de Dieu, la première est l'unité, la seconde possède l'unité, la troisième participe de l'unité.

Si la théologie de Proclus se bornait à ces données, elle ne différerait pas sensiblement de celle de Plotin. Cependant elle en diffère, et surtout en ce point que, pénétré de la nécessité d'exclure de l'unité tout ce qui implique mouvement et division, Plotin ne consent qu'à regret à placer en Dieu la faculté créatrice, et ne la place que dans la troisième hypostase; tandis que Proclus, comprenant mieux la nature de la dialectique, fait l'unité ineffable sans la faire vide, et reconnaît que, si elle n'est pas cause aux conditions sous lesquelles notre esprit conçoit la cause, elle n'en est pas moins, de toute nécessité, pour la seconde et la troisième hypostase, ce que ces hypostases sont à leur tour pour le monde. Ainsi s'efface la dernière trace d'éléatisme dans l'école d'Alexandrie. Quand Malebranche a dit plus tard que Dieu a bien voulu prendre la condition basse et humiliante de créateur, il a été plus près de Plotin que de Proclus.

De cette conception nouvelle sur la nature de la cause première, il résulte que Proclus donne quelquefois à l'un le nom de père, et qu'il attribue, comme Platon, à l'intelligence divine la qualité d'organisateur du monde, que Plotin ne plaçait que dans la troisième hypostase. Voilà donc une différence établie entre la qualité de père du monde et celle d'organisateur du monde. Le père est principalement la source de l'être, et l'organisateur est la source de l'être et de l'harmonie, la providence. Mais il ne faut pas oublier que la production et l'organisation du monde, quoique rapportées à deux hypostases différentes, dépendent du même dieu et de la même action divine. C'est le dieu un et triple de l'école d'Alexandrie, à la fois simple et divisé, unique comme dieu, multiple dans ses hypostases. Ces divisions mêmes se multiplient encore dans Proclus; et si son dieu est d'abord une trinité, comme celui de Plotin, chaque terme de cette trinité donne lieu à une nouvelle analyse, et la trinité deviendra *ennéade*.

Ces analyses, poussées à l'excès, donnent à tout système alexandrin l'apparence d'un ensemble de conceptions dialectiques, n'aboutissant pas à des réalités distinctes. Dans Proclus, surtout, l'analyse est poussée si loin, qu'il semble impossible d'y saisir des monades. Il faut pourtant, même par fidélité, s'arrêter aux divisions les plus importantes et, au fond, les plus persistantes. Il est très-vrai que, sous la dialectique de Proclus, chaque hypostase de la trinité se divise en trinités nouvelles; mais il est vrai surtout qu'après avoir parcouru cette ennéade, en la modifiant plusieurs fois dans le cours de ses

écrits, Proclus revient sans cesse à la trinité de Plotin, et y fermement, comme à la forme la plus incontestable et la plus sable de la nature divine.

De même que Proclus place dans l'esprit l'attribution ou la f d'organisateur, il y place l'être en soi, ou l'animal en soi, ou l' paradigme, c'est-à-dire l'ensemble des idées contenues, sous fo système, dans une seule idée, qui est la nature même de l'espri sidéré, non comme intelligent, mais comme intelligible. Et de que le père, existant dans l'unité sous une forme ineffable, p l'organisateur qui n'est, dans la seconde hypostase, que la pe arrivée à une forme déterminée et intelligible; le paradigme n'e que la première apparition, dans l'ordre de l'intelligible, de l'i intelligible, ineffable, enfermée dans l'un. Fénelon n'a pas di chose, lorsque, avec moins de subtilité dans les termes, il a que la nature corporelle elle-même était comprise d'une façon préhensible, dans la nature du créateur, quoique le créateur fût sairement un et immatériel.

De ce que l'intelligibilité du paradigme et de la cause con seulement à la seconde hypostase, il suit que les spéculatio l'origine du monde ne peuvent ni ne doivent remonter au delà. (donc pas le père qu'on étudie, c'est l'organisateur; et, dans des idées, ce n'est pas l'un ineffable, antérieur et supérieur à c'est le premier intelligible, ou le paradigme.

La première spéculation sur l'organisateur a pour but de de ner si l'intelligence organise ou produit toujours. Il est clair organise toujours, puisque le monde organisé n'a ni commen ni fin.

On doit se demander ensuite si son action sur le monde est saire ou volontaire. Dans la pensée de Plotin, pour lequel les né de la dialectique avaient une valeur absolue, Dieu ne pouvant au monde, ni l'aimer sans déchoir, agissait sur lui sans le sav action était donc nécessaire; mais Proclus ayant, comme nous montré, mieux saisi la nature de la dialectique, son dieu en s sant lui-même, se pense tel qu'il est, c'est-à-dire comme ca cette cause qu'il pense, il la pense aussi telle qu'elle est, c'es actuelle et actuellement déterminée par la totalité de ses effet peut donc, sans sortir de lui, connaître le monde; il peut, il do naître et aimer le monde, sans cesser de se connaître ou de uniquement. Donc, l'action de Dieu sur le monde est intellig volontaire.

Seulement, dans la peur de paraître considérer la product monde comme contingente, s'il est produit volontairement, il Proclus de démontrer que l'origine du monde doit être attribu nature de Dieu et non à la volonté de Dieu. Cette contradic peut être expliquée que [illegible] équivoque du mot *volonté*, qui l'homme, implique con[illegible] nous, comme Procl Dieu est libre; et nous [illegible] que la liberté ne peut faillir.

Proclus, qui représen[illegible] école d'Ale le mysticisme arrivé à la [illegible]

ut manquer d'exceller dans la psychologie. Il en démontre l'importance en prouvant qu'il est insensé d'étudier le corps, qui n'est que le vêtement, et de négliger l'âme, la personne même. Si nous voulons connaître notre destinée, commençons par déterminer notre nature, nos facultés, nos relations, nos aspirations. L'homme est un tout : car il se connaît et se réfléchit. Partie intégrante et capitale du système du monde, il est aussi dans le monde un système à part, un microcosme. Nous pouvons tour à tour chercher la vérité dans le grand et dans le petit monde, car pour l'un et pour l'autre il n'y a qu'un modèle.

La psychologie de Proclus a pour point de départ cette définition, empruntée à Platon et à Plotin : « L'homme est une âme qui se sert d'un corps. » On trouve déjà dans cette formule, avec la distinction de l'âme et du corps, l'activité de l'âme et la subordination de la matière.

Proclus démontre avec évidence le dogme de la distinction de l'âme et du corps. Bien loin d'avoir besoin du commerce du corps, pour atteindre la perfection dont elle est capable, l'âme le traîne après soi comme un obstacle et un ennemi, jusqu'à ce qu'elle l'ait usé, fatigué, rompu, réduit au néant, et que, par la mort et la destruction du corps, elle ait en quelque sorte reconquis et renouvelé sa propre vie.

Cependant, si le corps est l'ennemi de l'âme, et s'il lui est un obstacle, il n'en résulte pas que l'âme puisse absolument se passer du corps ou d'un corps. De même que l'esprit ne peut être que dans une âme, une âme ne peut être que dans un corps. Après la vie, dégagés de ce corps grossier, nous avons un corps incorruptible, impalpable, à la fois nécessaire et nuisible à l'âme, mais supérieur aux besoins, aux misères et à la caducité du corps physique.

L'âme est simple physiquement ; métaphysiquement, elle est, comme tout être à l'exception de l'un, une forme dans une matière ; et cette forme est elle-même métaphysiquement conçue comme impliquant trois éléments, savoir : l'essence, le même et le divers. L'essence est l'être même, la réalité hypostatique, communiquée à chaque âme par l'hypostase supérieure, qui en est la cause efficiente, en vertu du principe des émanations. Le même est l'unité, l'identité possédée par cette réalité hypostatique ; elle est ce qui facilite l'opération par laquelle l'esprit rapporte cette réalité au genre ; le divers n'est pas le multiple indéfini, puisqu'alors il se confondrait avec la matière ; il est le multiple défini, la différence spécifique. Le même et le divers sont les éléments logiques de l'essence, qui est une réalité métaphysique, et cette réalité métaphysique est rendue physique par [illegible] avec la matière.

[illegible] métaphysique est bien subtile, et l'on doit reconnaître que [illegible] enveloppe sous ces formules prétentieuses est à peu près [illegible] Proclus est plus heureux et plus clair dans la partie [illegible] qui traite des facultés de l'âme.

[illegible] sous deux classes : les facultés vitales ou mo[illegible] intellectuelles.

[illegible] représentent à peu près l'âme végétative. Ce

sont elles qui animent notre corps, même lorsque l'esprit
absorbé par l'extase.

Les facultés intellectuelles comprennent la raison, la co
la volonté. Mais ces trois facultés elles-mêmes envelopper
hiérarchie de facultés secondaires.

Ainsi, au dernier rang de la conscience est la sensati
gendre le désir et l'amour sensible, et qu'accompagne l'ima
fantaisie. L'opinion s'élève plus haut, et nous conduit au ra
et à la science, qui déjà appartiennent à la raison et suppo
vention de la volonté. Enfin, le terme de nos efforts intellec
réminiscence, qui est la raison elle-même sous la forme l

Ici commence, au-dessus de la raison et de la science, l
mysticisme : l'amour pur, la pensée pure, l'extase, l'unifi

L'objet propre de l'extase, c'est la conception de l'un.
peut atteindre la troisième hypostase divine, elle peut pro
vidence; mais nous atteignons l'un par l'extase seule. C'est
l'un étant supérieur à l'être, ne peut être ni exprimé, r
connu. L'appréhension de l'un par l'extase semble néga
qu'elle est, au contraire, le plus positif des actes; de mêr
semble nu et dépouillé lorsqu'il commence à rayonner a
dialectique, quoiqu'en réalité il soit le père, et, par conséq
dans sa plénitude. Les lois de la raison expirent donc néc
dans l'extase, parce que les lois de l'être expirent dan
l'extase; et comme les lois mêmes par lesquelles nous nous
à notre genre disparaissent, les phénomènes qui caractéri
vidus ne peuvent subsister. De là l'expiration passagère
sonne en même temps que de la raison dans l'union e
l'âme avec Dieu.

La théorie de l'activité, de la liberté et de la volonté, es
dans Proclus, si l'on s'en tient à la surface. Il pose l'activit
loi de tout notre développement : elle est double, fatale e
pour toutes les fonctions essentiellement vitales qu'accompl
corps et notre esprit, maîtresse d'elle-même, et, par cons
lontaire et libre pour les actions humaines, c'est-à-dire
celles qui nous servent à atteindre non la destinée commu
manité comme genre, mais notre destinée particulière c
vidus. Ainsi tout à la fois nous sommes menés et nous no
Notre corps croît, respire et vit, notre âme souffre, pen
vertu de lois générales, et par une force qui est en nou
pendre de nous dans son essence; mais, de plus, nous us
force, nous la détournons d'un objet, nous l'appliquons à
nous en augmentons ou nous en diminuons l'énergie, no
donnons les résultats, nous en combinons les efforts dans
gulier, en vertu de déterminations autonomes qui const
liberté et notre personnalité. Proclus démontre par la consc
le plan de l'univers que cette liberté existe; il prouve qu'
cessaire pour fonder le mérite et le démérite, et que, par c
elle est un des titres de la grandeur humaine. Rien de mieu
et toute cette doctrine [illegible] platonicien. [illegible]

Mais puisque la p [illegible] fa

[illegible] est l'idéal, il faut bien [illegible] qu'il y ait trois con- [illegible] la nécessité de la nature et de l'instinct, qui [illegible] qui est déjà plus [illegible] conséquence de l'identification [illegible] Tant que nous sommes dans [illegible] et agités alternativement [illegible] la liberté vaut mieux que la [illegible] de la vertu, par la prière et par [illegible] à l'extase et à l'unité, ni la [illegible] subsistent, et il n'y a plus [illegible] au degré inférieur par l'in- [illegible] degré supérieur par incapacité de faillir. [illegible] La liberté a le même sort que la raison [illegible] est subordonnée. [illegible] au caractère général de leur mysticisme [illegible] dans la spéculation métaphysique.

[illegible] exprimés sur la doctrine morale de Proclus, on [illegible] qui est vrai, et l'appréciation du fait. [illegible] la liberté, et pous- [illegible] exaltation, elle la suspend, de même, dans [illegible] l'usage de la raison, et engendre une [illegible] mais dont l'incurable malheur est de [illegible] L'erreur de Proclus est de regarder [illegible] supérieur cette exaltation extatique, qui [illegible] à la liberté. L'homme peut et doit se per- [illegible] humaine d'être raisonnable et libre; mais [illegible] en sortant, ce serait pour déchoir.

[illegible] qui rend facile l'amour du bien, impossible [illegible] inutile, le sacrifice aisé et naturel, [illegible] de l'extase, constitue un état de per- [illegible] à la vertu difficile, résultat d'une lutte victo- [illegible] les mystiques a été de se tromper sur l'origine [illegible] d'aimer le bien et de le vouloir. Ils ont attribué à la [illegible] ce qui est surtout le résultat de la volonté et [illegible] ne se sont pas moins trompés sur le caractère de cet [illegible] relative. L'effort étant le signe ordinaire de [illegible] que la volonté périssait au moment de son triom- [illegible] en supprimant la résistance, elle a du même [illegible] et la volonté étant la forme la plus complète, [illegible] la plus développée, ou, si l'on veut, la moins enve- [illegible] libre, ils ont cru que, là où il n'y avait ni choix, ni [illegible] par conséquent volonté, il n'y avait pas liberté.

[illegible]ences morales sont évidentes. Le mysticisme, en subor- [illegible]son, met au dessus d'elle, non pas Dieu, comme il le [illegible] sentiment individuel sans aucune règle; et en préférant [illegible]latique à la liberté, il va à l'inaction.

[illegible]e, les conséquences ne sont pas moins fatales. Proclus [illegible]erté de Dieu et la providence avec force; mais il place [illegible]s dans la seconde hypostase. Dans l'unité, où il n'y a

qu'un amour et qu'un concept, si même on peut employer ces mots sans contradiction, il n'y a ni choix, ni volonté, ni liberté; et l'un n'en est que plus parfait. De telle sorte que la providence existe, mais à son rang, comme une supériorité relative sur le reste des hypostases; et le père, qui est l'un, est étranger à la volonté et à la liberté. Ainsi le panthéisme subsiste, parce qu'après avoir vu la grandeur de la providence, Proclus n'a pas compris qu'il n'y avait rien au-dessus.

Voyez un mémoire de M. Berger : *Proclus, exposition de sa doctrine,* Paris, 1840; un mémoire de M. Jules Simon : *Du Commentaire de Proclus sur le Timée de Platon,* Paris, 1839; le tome III de l'*Histoire critique de l'école d'Alexandrie,* par M. Vacherot; et le tome I de l'*Histoire de l'école d'Alexandrie,* par M. Jules Simon. J. S.

PRODICUS DE CÉOS florissait à la fin du ve siècle avant notre ère. Formé à l'école de Protagaras, admiré de ses concitoyens que charmait sa vive éloquence, il reçut d'eux l'honorable mission d'aller à Athènes défendre leurs intérêts. Prodicus vit là surtout une occasion de fortune. Il parla en public, éblouit la jeunesse athénienne, exigea bientôt de ses auditeurs un salaire, et fit de l'enseignement de la jeunesse une industrie et un métier. Jamais entreprise de commerce ne fut mieux entendue. Prodicus avait par toute la Grèce ses courtiers chargés de lui amener les enfants des familles riches, et il n'en spéculait pas moins sur ceux des familles pauvres. Ses leçons étaient à la portée de toutes les fortunes, comme certaines denrées des marchands sans conscience. Il en faisait de toute qualité, et par conséquent de tout prix, sur un même sujet : pour les pauvres, des leçons à une drachme; pour les riches, à cinquante drachmes par tête; à chacun de la science proportionnellement à ses déboursés et de la vérité pour son argent. Dans Platon, Socrate dit plaisamment qu'il pourrait peut-être expliquer la nature des noms s'il avait entendu les leçons de Prodicus à cinquante drachmes par tête, mais qu'il n'en peut rien dire, n'ayant reçu que la leçon à une drachme. Socrate, en effet, avait été disciple de Prodicus, ainsi qu'Euripide, Théramène et Isocrate. Cet homme, âpre au gain, sans moralité, sans consistance, qui dépensait en plaisirs les sommes immenses qu'il gagnait sans beaucoup de peine, déclamait pourtant fort bien sur la vertu. Toute l'antiquité cite de lui le bel apologue d'Hercule adolescent qui, sollicité par deux divinités contraires, la Vertu et la Volupté, se donne à la première et parvient ainsi à l'immortalité. Image fidèle de la vie, admirable tableau que Lucien a reproduit et dont la peinture s'est emparée, mais qui, pour notre sophiste, n'était qu'un texte à amplification.

Prodicus a pourtant rendu quelques services; se piquant de parler sur toutes sortes de matières et sans préparation, il avait été conduit à une classification qui était celle des lieux communs si célèbres dans les écoles des rhéteurs. Esprit subtil, il s'était étudié à distinguer les nuances dans la signification des mots; parleur habile et toujours applaudi, il avait réduit en préceptes l'art qu'il pratiquait si bien; de là, le traité *des Synonymes* et celui *de la Rhétorique.* Il ne nous en reste absolument rien.

Prodicus enseigna que les dieux étaient un produit de notre recon-

naissance, qui divinisait les objets qui nous sont utiles. Autant eût valu dire qu'ils étaient nés de la crainte ou des combinaisons de la politique. Dans un cas comme dans l'autre, c'était nier les dieux. Déjà Aristophane, défenseur vigilant des mœurs nationales, ennemi de toutes les nouveautés, avait, dans *les Nuées* et dans *les Oiseaux*, jeté le ridicule sur Prodicus et sur ses doctrines. Traduit en justice et convaincu d'athéisme, il fut condamné à boire la ciguë. Etrange effet des passions populaires ! Socrate et Prodicus, un déiste et un athée, un sage et un sophiste, succombent sous une accusation semblable et meurent du même poison ! Déjà l'opinion publique les avait confondus pendant leur vie. La multitude disait : « Plus sage que Prodicus, » pour marquer une sagesse impossible, vers le temps où l'oracle de Delphes déclarait que Socrate était le plus sage des hommes. La différence ne commence que pour la postérité.

Les principaux auteurs à consulter sont les dialogues de Platon, particulièrement *le Ménon*, *le Cratyle* et *le Grand Hippias*. — *Voyez* aussi Xénophon, *Mémoires*, liv. II, et Philostrate, *Vies des sophistes*. D. H.

PROGRÈS [de *pro*, en avant, et *gressus*, marche, marche en avant]. Employé d'abord dans le langage ordinaire, tantôt au propre et tantôt au figuré, avec une signification générale et commune, ce mot, dans la langue philosophique du XIXe siècle, est devenu comme un nom propre par lequel on désigne la marche de la société, du genre humain pris en masse, vers un degré de plus en plus élevé de perfection et de bonheur, vers un développement de plus en plus complet de toutes ses facultés, vers une amélioration indéfinie de ses œuvres. Entendu dans ce sens, le progrès suppose nécessairement la perfectibilité : car il n'est que cette faculté même mise en action, ou traduite en faits dans l'histoire. S'il est vrai que l'humanité passe du mal au bien, de l'ignorance à la science, de la barbarie à la civilisation, c'est parce qu'elle est capable de ce mouvement, ou que la nature l'a rendue perfectible. Mais, dans l'ordre moral, comme dans l'ordre physique, ce n'est pas autrement que par les effets qu'on découvre les causes, ou par les actes qu'on peut constater la puissance. Nous aurons donc prouvé la perfectibilité humaine, si nous réussissons à démontrer le progrès, et toutes les observations que nous pourrons faire sur celui-ci s'appliqueront aussi à celle-là.

1°. Le progrès, tel que nous venons de le définir d'après l'usage même du mot; le progrès, considéré comme une loi générale de notre espèce, comme un fait essentiel de la nature humaine, est une idée complétement moderne, à laquelle, ainsi que nous le verrons bientôt, on peut assigner avec précision une date et un lieu de naissance. En effet, plus on remonte dans l'antiquité, plus on voit dominer dans les esprits une idée diamétralement opposée, celle de la corruption, de la décadence du genre humain et de l'univers tout entier, troublé par ses désordres et entraîné dans sa ruine. Philosophes, poëtes, législateurs religieux, tous tiennent à peu près le même langage; tous font entendre les mêmes plaintes sur la déchéance de l'homme et sur l'accroissement de ses vices, de ses crimes, de ses misères; « plaintes

aussi anciennes que l'histoire, dit Kant, et même que la poési
a précédé l'histoire; aussi anciennes que le plus ancien de l
poëmes. » A écouter les échos de ces temps, rien ne manquait
espèce, sortant des mains de la Divinité; mais, depuis le jour
a été livrée à elle-même, elle n'a pas cessé de dégénérer et de
niquer son mal à toute la nature.

C'est la tradition de l'âge d'or, accompagnée de son corolla
parable, le dogme de la chute, et que l'on trouve, sous une f
sous une autre, dans les croyances religieuses et les idées poét
tous les peuples de l'antiquité. Il y en a qui, allant encore p
ont regardé la naissance même de l'homme, son apparitio
terre, son union avec le corps, comme une déchéance, et c
dans le ciel, au milieu d'un monde incorruptible, l'âge de so
cence et de son bonheur. C'est à ce point de vue surtout que
peut être appelé « un ange tombé qui se souvient du ciel. » C
a traversé successivement l'Inde, la Perse, la Judée, la Grèce
gnostique, les différentes écoles d'Alexandrie; on la reconna
ment dans le dogme oriental de l'émanation et dans la doctrin
nicienne de la réminiscence.

Cependant, lorsqu'on pénètre plus au fond de ces traditi
unes philosophiques, les autres religieuses, on ne les trouve p
éloignées qu'on le pensait d'abord des idées de progrès et de
bilité. A quelle condition, en effet, l'homme est-il perfec
quelle condition peut-il avoir et la faculté et le désir d'avanc
condition de savoir vers quel but doit tendre sa marche, et d'a
les yeux un idéal avec lequel il puisse se comparer, qui lui a
ce qu'il a déjà fait et ce qui lui reste encore à faire. Cet idéal
ciens l'ont placé dans le passé, tandis que les modernes le plac
l'avenir. Il n'est personne qui n'ait entendu citer ces parc
réformateur célèbre : « L'âge d'or, qu'une aveugle tradition
jusqu'ici dans le passé, est devant nous. » Nous ajouterons
est la loi de l'esprit humain : la plupart des idées fondamer
notre raison, surtout celles qui appartiennent à la morale et à
physique, avant d'être conçues en elles-mêmes, sous leur for
traite, se présentent à notre imagination sous des traits plus p
comme des êtres vivants, ou des faits déjà accomplis. Quant
sultats, il ne faut pas se faire illusion, ils restent à peu près les
soit que le modèle accompli dont nous cherchons à approchei
sente au début ou au terme de notre carrière. C'est ce mo
même qu'il faut considérer, non la place qu'il occupe aux deu
mités du temps. Aussi est-il facile de se convaincre que les
eurs, les philosophes, les moralistes de l'antiquité, et qu
ceux des temps modernes, quand ils évoquent devant leurs co
rains le souvenir des aïeux, quand ils proposent pour exe
piété, la vertu, la sagesse des anciens temps, *sapientia major*
vrent presque toujours une voie nouvelle et, sous prétext
tourner au passé, s'avancent hardiment vers l'avenir. C'est
qui est commun à presque tous les réformateurs de cette épo
formateurs de la religion, de la société ou de la science, de se
pour des auteurs de restaurations. Il y a aussi des réformate

out en politique et en philosophie, qui, dédaignant ce mas-
nnonce hardiment leurs desseins. Au reste, comment l'es-
n aurait-il pu atteindre dans l'antiquité à cette haute civili-
nous ne cessons d'admirer, si, malgré toutes les traditions
élaient sur ses pas, il n'avait obéi au désir de marcher en
le se surpasser lui-même.
lans l'avenir, c'est-à-dire dans le progrès, et, par consé-
s sa propre perfectibilité, n'a donc jamais manqué au genre
a s'il s'est écoulé bien du temps avant qu'elle passât de l'in-
l'intelligence, et qu'elle cessât d'être un obscur sentiment
nir une idée, un principe philosophique, et nous oserions
e une notion du sens commun. Cette idée, nous chercherons
à la reconnaître avant le XVII siècle. C'est Bacon qui l'ex-
la première fois dans le titre même d'un de ses principaux
the proficience and advancement of learning divine and
... Du progrès et de l'avancement des sciences divines
... L'ouvrage est parfaitement digne du titre; car il a pour
avoir dressé l'inventaire de nos connaissances actuelles, de
... n'atteignent pas à la hauteur de leur objet ou à la
la nature; que l'esprit humain, faute d'avoir suivi la bonne
... au début de sa carrière et à l'entrée du
... il est appelé à conquérir par l'industrie et par la science.
, dans son *Discours de la méthode* (6e partie, § 2), professe
... quant aux sciences naturelles, et des appli-
on en peut tirer pour le perfectionnement des arts. Parlant
vertes qu'il a faites en physique, « elles m'ont fait voir, dit-
il possible de parvenir à des connaissances qui soient fort
vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on en-
ns les écoles, on en peut trouver une pratique par laquelle,
t la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des
s cieux et de tous les autres corps qui nous environnent,
nctement que nous connaissons les divers métiers de
ns, nous les pourrions employer en même façon à tous
auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme
possesseurs de la nature. » Il espère surtout dans l'avenir
aine, et l'on s'étonne beaucoup moins du rêve de Condorcet
ortalité physique de l'homme, lorsqu'on a lu cette phrase :
» pourrait exempter d'une infinité de maladies tant du corps
sprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieil-
n avait assez de connaissance de leurs causes et de tous les
ont la nature nous a pourvus. » Mais le principe du progrès
au XVII siècle d'interprète plus éloquent et plus hardi que
hacun se rappelle cette admirable pensée, primitivement
dans la préface du *Traité du vide*, que « non-seulement
s hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais
es hommes ensemble y font un continuel progrès, à mesure
ers vieillit, parce que la même chose arrive dans la suc-
s hommes que dans les âges différents d'un particulier ; de
toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siè-
être considérée comme un même homme qui subsiste tou-

jours et qui apprend continuellement. D'où l'on voit avec combie justice nous respectons l'antiquité dans les philosophes : car, la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit vieillesse de cet homme universel ne doit pas être cherchée d temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont éloignés! etc. » Quoique beaucoup moins célèbres, parce qu du langage et de la gloire de Pascal a tout effacé, ces lignes de branche (*Recherche de la vérité*, liv. II, 2ᵉ partie, c. 5) ne sc non plus, indignes d'être citées : « En matière de théologie on mer l'antiquité, parce qu'on doit aimer la vérité, et que la v trouve dans l'antiquité; il faut que toute curiosité cesse lorsqu' une fois la vérité. Mais, en matière de philosophie, on doit, traire, aimer la nouveauté, par la même raison qu'il faut toujou la vérité, qu'il faut la chercher, et qu'il faut avoir sans cesse riosité pour elle. Si l'on croyait qu'Aristote et Platon fussent bles, il ne faudrait peut-être s'appliquer qu'à les entendre; raison ne permet pas qu'on le croie. La raison veut, au contra nous les jugions plus ignorants que les nouveaux philosophe que, dans le même temps où nous vivons, le monde est plus v deux mille ans, et qu'il a plus d'expérience que dans le temps d' et de Platon, comme on l'a déjà dit; et que les nouveaux phil peuvent savoir toutes les vérités que les anciens nous ont lais en trouver encore plusieurs autres. »

Toutefois, il faut bien le remarquer, chez tous ces philos n'est question que de la perfectibilité intellectuelle ou du prog sidéré dans la philosophie et dans les sciences ; on les eût bi pris, et non moins scandalisés, en donnant à leur principe l'e qu'il reçut dans les deux siècles suivants. Déjà Leibnitz, p quelque façon sur la limite du XVIIᵉ et du XVIIIᵉ siècle, n'ente le progrès à la manière de ses devanciers; il en fait un simple c de sa fameuse *loi de continuité*, c'est-à-dire un principe métap qui embrasse tous les êtres et l'univers lui-même, considé son ensemble. On sait, en effet, que pour l'auteur de *la Thé* de *la Monadologie* l'univers se compose de monades, c'est-à substances simples et incorruptibles, véritables atomes spiri *points métaphysiques*, dont l'activité est l'essence, et qui, cr ensemble avec des qualités diverses et un même désir de les é ne peuvent, sous les apparences de la génération et de la mort développer et se perfectionner indéfiniment. Les âmes raisonn humaines, quoique douées de qualités supérieures, telles que science et la liberté; quoique formant dans l'universalité des ordre à part, que Leibnitz appelle *la cité de Dieu ;* les âmes hu sont soumises à la même loi : elles n'ont pas toujours été ni n ront pas toujours ce qu'elles sont aujourd'hui. D'abord dépour sentiment et de conscience, elles ont passé à l'état d'âmes sen puis se sont élevées à la dignité d'âmes raisonnables; et rien pêche que, sans dépouiller leur nature morale, qui, une fois cc ne peut plus se perdre, elles ne soient réservées à de nouveau loppements. « Il se peut, dit Leibnitz (*Essais de théodicée*, qu'avec le temps, le genre humain parvienne à une plus gran

que celle que nous pouvons nous imaginer présentement. »
ce principe de transformations appliqué au monde physique
u monde moral, et impliquant dans l'un et l'autre la préexi-
s êtres, que Charles Bonnet a édifié plus tard son système de
èse; mais ce n'est pas de ce point de vue, c'est dans le cercle
le l'humanité et de tous les faits qui y sont compris, sciences,
s, industrie, mœurs, civilisation, bien-être, que le progrès a
pris, au XVIII° siècle, par la généralité des esprits. Alors, ce
simplement une idée philosophique; c'est presque une reli-
ssi, ne faut-il pas nous demander de produire des autorités,
udrait citer presque tous les grands noms de cette époque:
le, Turgot, Condorcet, en France; Lessing, Kant, Schiller,
agne; Price et Priestley en Angleterre.
tant, parmi tous ces écrivains, il y en a deux, Lessing et
t, dans lesquels semble se réunir d'une manière plus com-
foi vive la foi du XVIII° siècle dans la perfectibilité humaine.
dans son petit livre de l'*Éducation du genre humain*, s'est fait
populaire du progrès religieux ou spirituel, et Condorcet du
matériel et social. En effet, voici la pensée du philosophe al-
idèlement résumée par madame de Staël, dans son ouvrage *de
gne* 3° partie, c. 1°: « Lessing soutient, dans son *Essai sur
on du genre humain*, que les révélations religieuses ont tou-
proportionnées aux lumières qui existaient à l'époque où ces
ns ont paru. L'Ancien Testament, l'Évangile, et, sous plu-
pports, la réformation, étaient, selon leur temps, parfaite-
harmonie avec le progrès des esprits; et peut-être, suivant
nes-nous à la veille d'un développement du christianisme qui
era dans un même foyer tous les rayons épars, et qui nous
ver dans la religion plus que la morale, plus que le bonheur,
la philosophie, plus que le sentiment même, puisque chacun
ns sera multiplié par sa réunion avec les autres. » Au fond,
e de Lessing est la même que celle qu'Amaury de Chartres,
Dinan et l'abbé Joachim enseignaient au XIII° siècle. Selon
urs du moyen âge, de même que la loi de l'Évangile a suc-
nenne loi, et le règne de Dieu le Fils à celui de Dieu le Père;
, l'Évangile de Jésus-Christ doit être détrôné à son tour par
le éternel, le culte du Fils ou du Verbe, par celui de l'Esprit
nour. Quant à Condorcet, son *Esquisse d'un tableau histo-
progrès de l'esprit humain* (Voyez l'analyse que nous en avons
t. I°° de ce Recueil, p. 554 et suiv.) nous fait espérer pour
non-seulement que l'humanité sera plus heureuse, plus
plus libre, plus unie, mais que les bornes mêmes de la vie
pourront reculer indéfiniment.
du progrès, transmise comme un héritage du XVIII° au
le, n'a jamais compté de plus nombreux, de plus illustres, ni
ardents défenseurs que pendant ces cinquante dernières an-
Allemagne, Fichte, Schelling, Hegel; en France, une foule
ens, de publicistes, d'hommes d'État, de littérateurs, de phi-
, dont la plupart vivent encore, et dont les autres sont trop
ous pour avoir besoin d'être cités. Déjà cette idée n'appartient

plus exclusivement à la philosophie et à la science; elle est d une conviction ou une sorte de foi populaire, entretenue et l chaque jour par les mille organes de la presse, propagée par l canaux de la vie publique. Mais, à cause de cela même, pe nous sommes obligés d'ajouter qu'à aucune époque elle n'enc plus d'erreurs, ne servit de prétexte à de plus chimériques do à de plus périlleuses tentatives, et n'eut plus besoin d'être r définie. Il faut donc qu'après avoir parlé seulement de l'idée grès et des développements successifs qu'elle a reçus, nous rions le progrès en lui-même, comme un fait général ou un l'espèce humaine, en déterminant autant que possible ses limi sphère.

2°. Nier le progrès d'une manière générale, absolue, est a possible que de nier l'histoire : car, comment faire un pas da toire, pourvu qu'on y embrasse tout le genre humain, sans y trer une conquête de l'une ou l'autre des diverses facultés, de l'autre des différents principes dont le développement commu le nom de civilisation? Qui oserait soutenir, par exemple, sciences mathématiques et physiques, la géométrie, l'astr l'histoire naturelle, toutes les connaissances, enfin, qui ont p le monde extérieur, n'ont rien gagné depuis Thalès et Pytha seulement depuis la renaissance des lettres au XVI[e] siècle jus jours? Qui pourrait fermer les yeux à la lumière éclatante que vation et le calcul viennent répandre chaque jour, tant sur le les plus imperceptibles, que sur l'ensemble de l'univers, ou sur infinis dont parle Pascal? Ce n'est pas, non plus, l'érudition pu prenant dans son sein la philologie, l'archéologie, l'histoire ment dite, qu'on peut accuser d'immobilité. Les découvertes o depuis un siècle seulement, par les travaux de cet ordre, le ments précieux arrachés à la poussière, les antiques symboles d de leurs voiles, les langues retrouvées après des siècles d'oubl quoi enorgueillir l'intelligence et étonner l'imagination. Est-c dustrie qu'on voudra contester le chemin qu'elle a fait, les m qu'elle a produites coup sur coup, le temps et la dignité qu'el à la vie humaine par la suppression des distances, la rapidit œuvres et la substitution, dans les travaux matériels, du ser éléments à celui de nos bras? La somme du bien-être, quoi dit, s'est accrue avec ces résultats, la richesse est mieux et p sée, la misère perd tous les jours de son empire en mêm qu'elle diminue d'intensité.

Au progrès matériel, industriel et scientifique, nous somme d'ajouter le progrès social, c'est-à-dire le perfectionnement d tutions, des lois, des mœurs et des relations sur lesquelles r société humaine. Ce n'est plus la force qui gouverne le mon l'intelligence, et quelque chose de plus élevé encore que l'intel la justice et l'humanité. La guerre n'est plus la dernière ra nations et des rois. Par le développement de l'industrie, du co et des sciences, les vieilles animosités, les rivalités traditionnel dent à s'effacer de peuple à peuple pour céder la place à des r plus utiles et plus douces. Déjà l'Europe ne forme presque plus

ération. L'esclavage a disparu de tous les pays civilisés, et ivile, établie depuis un demi-siècle chez quelques nations, ende de triompher chez toutes les autres. L'égalité civile est de de la liberté civile, de la liberté religieuse, de l'égalité fam. le, ou de l'abolition de cette antique iniquité, de cette n contre nature qui s'appelait le droit d'aînesse. En même e l'idée de la justice fait triompher peu à peu tous les droits, ent de l'humanité adoucit toutes les peines. Grâce au ciel, les ux supplices qui déshonorent les temps passés et qui ont eu r effet de pervertir que de corriger les hommes, sont égale- sés par nos lois et par nos mœurs; même pour les plus rimes, la peine de mort devient chaque jour une exception . Ces faits sont de telle nature, qu'il n'y a pas de système ni le parti qui puisse les altérer ou les obscurcir; il faut les si l'on accepte l'histoire. Il y a plus, la religion même, en la nt du point de vue le plus orthodoxe, semble consacrer, dans ire déterminée, entre la chute et la réhabilitation, l'idée du Ne voyons-nous pas, en effet, l'idolâtrie précéder la vocation am et la révélation faite aux patriarches? Cette révélation n'est- inférieure à celle qui a eu Moïse pour interprète? La révéla- loïse n'a-t-elle pas été développée par les prophètes ses suc- ; et enfin, tout l'Ancien Testament n'est-il pas considéré par ne chrétienne, comme une figure du Nouveau?

parce que le progrès est un fait incontestable de la nature , il ne faut pas croire qu'il soit infini, qu'il n'ait ni limite ni règles s, qu'il puisse changer la nature des choses et les principes de la raison. Quant à ces derniers, il ne peut qu'en étendre multiplier les applications, ou les présenter sous une forme plus et plus noble, mais non les altérer ni les supprimer. En géo- a ligne droite sera toujours le plus court chemin d'un point à . En morale, l'honnête passera toujours avant l'utile; nos in- nos passions seront toujours obligés de céder à nos devoirs. aphysique, la cause sera toujours supérieure à l'effet; et si est doué de liberté et d'intelligence, à plus forte raison Dieu un être intelligent et libre. C'est précisément pour cela que la sique, comme nous l'avons démontré ailleurs, ne peut pré- une carrière aussi étendue que les autres sciences; car elle ne que des premiers principes de la raison. Aussi faut-il remar- les systèmes qu'elle a mis au jour n'ont pas beaucoup varié nt pas très-nombreux : qu'il n'y a plus en présence l'une de n'une bonne et une mauvaise métaphysique, qui semblent it avoir dit leur dernier mot. Il ne paraît pas, non plus, que es soit illimité dans le domaine des beaux-arts. Nous ne pas que la sculpture, l'architecture, et même la poésie mo- oient supérieures à la sculpture, à l'architecture, à la poésie . La raison en est facile à concevoir : l'imagination une fois au point de pouvoir imiter par la parole ou par le travail des qu'elle conçoit clairement, semble d'autant mieux réfléchir , source et modèle du beau, qu'elle en est plus près et qu'elle senti l'action personnelle de l'homme. Il y a aussi dans l'ordre

industriel et dans le domaine des arts utiles des lois qu'on supprimer, des limites qu'on ne peut franchir, parce qu'elles s la nature des choses. Ainsi, la vie de l'homme ayant un te suppose, à son tour, une altération successive de nos orga cette altération fatale venant se joindre l'action directe des o térieurs, quiconque viendrait nous promettre l'immortalité monde, ou un moyen de nous soustraire à la maladie et à l'i peut être hardiment traité d'utopiste. Pourquoi donc en serait ment dans l'ordre social? Pourquoi serait-il permis d'espérer de choses où l'homme échapperait complétement aux conséqu sa liberté, ou il n'y aurait plus ni vices, ni passions, ni cı souffrances, ni misères; où le bien et le mal, l'activité et la l'incurie et la prudence, l'égoïsme et le dévouement, cess produire des résultats tout opposés; où tous, fatalement é même degré d'intelligence, de moralité, de santé, de forc confondus dans le même bonheur? C'est à de pareils trai distingue l'utopie : le progrès ne sort pas de la réalité; il n rien aux lois et aux facultés que la nature nous a donnée promet que le développement dans les limites qu'elles apport elles.

PROPOSITION. L'esprit ne saurait percevoir un objet manière d'être qui le caractérise, ni une manière d'être sans en qui elle réside. L'être et son attribut lui apparaissent d'al dans la réalité par un lien invisible; puis, par un effort d'abs nous considérons séparément chacune des parties de ce ra nous distinguons les trois termes qui le composent : l'objet, l et le rapport de la qualité à l'objet.

Toute pensée véritable se traduit donc par l'attribution d' nière d'être déterminée à un être quelconque : c'est ce qu'on *jugement*. Et le jugement, à son tour, ne peut être énoncé *sujet* qui désigne l'*être*, un *attribut* qui exprime la *manière* un *verbe* qui marque le *lien* de l'*attribut* avec son *sujet*. La de ces trois termes constitue la *proposition* qui peut être dé *nonciation, la forme logique du jugement.* Nous disons *la forme* car tel est le point de vue sous lequel nous considérons ici la *sition*, recherchant, dans les lois générales qui la régissent, mêmes de la pensée, et laissant à la syntaxe particulière de langue les modifications grammaticales qu'y peut subir l'expre jugement.

On distingue d'ordinaire, dans les propositions, la *quantité*, *lité*, la *relation*, la *modalité*.

Quantité. — Une fois l'attribut donné, on peut l'affirmer d' qui ait plus ou moins d'extension; selon que le sujet exprime la *pluralité*, la *totalité*, la quantité de la proposition varie : elle individuelle, particulière ou générale.

Qualité. — Lorsque, au contraire, on envisage la compré de l'attribut par rapport au sujet, selon qu'on l'affirme plus o du sujet, la qualité de la proposition varie. On affirme tantôt tribut convient entièrement au sujet, tantôt qu'il ne lui conv

manière restreinte, tantôt qu'il ne lui convient pas, et la propo- devient tour à tour affirmative, limitative, ou négative.

marquons, toutefois, que la negation, ou la limitation, porte irs en realite sur l'attribution, sans que le verbe de la proposi- uisse cesser d'affirmer l'existence. Negatif ou positif, l'attribut ujours affirme du sujet, car c'est là l'essence de toute propo-

ation. — Lorsque l'on compare le sujet et l'attribut pour déter- quel est, en vertu de leur nature reciproque, le rapport qui leur union; lorsqu'on recherche à quel titre l'attribut est affirmé jet, on trouve qu'il peut exister entre ces deux termes trois de relations differentes, selon que l'attribut est renferme dans inition du sujet, comme l'accident ou le phenomène dans la sub- ; ou que l'attribut est dependant du sujet, comme l'effet de la qui le produit, la consequence du principe; ou enfin qu'il y a ocite d'action entre les deux termes. Sous ce libre point de vue, a distingue les propositions en *categoriques*, *hypothetiques* et *dis- res*.

dalite. — Enfin, lorsqu'on examine le rapport qui unit les deux s de la proposition, selon la valeur qu'y attache l'esprit, on rque que ce rapport peut être affirme comme une hypothèse, une possibilite, ou comme un simple fait, qui est et qui pourrait ne tre, ou comme quelque chose de necessaire et qui ne peut pas s être. De là trois sortes de propositions modales, *possibles*, *igentes*, *necessaires* : Kant les appelle *problematiques*, *asserto- i* et *apodictiques*, exprimant la même idée sous d'autres noms.

as n'avons considere jusqu'ici que la proposition *simple*, celle forme uniquement d'un sujet, d'un verbe et d'un attribut. Il y si des propositions *composees* : elles sont de deux sortes, les où un seul attribut est affirme de plusieurs sujets, les autres usieurs attributs sont affirmes d'un sujet unique. Il faut se garder nfondre les propositions *complexes* avec les *composees*.

e proposition, quoique simple, c'est-à-dire n'ayant qu'un sujet et attribut, peut être complexe, si ce sujet unique ou cet attribut e, ou même l'un et l'autre, sont des termes complexes, c'est-à- ontenant plusieurs idees distinctes.

rsqu'on fait avec même sujet et même attribut des propositions entes selon la *quantite* ou la *qualite*, celles qui s'opposent à la n *qualite* et en *quantite* sont dites contradictoires, et elles s'ex- t necessairement, ne pouvant jamais être ni vraies ni fausses able. Si elles diffèrent en quantite seulement, il n'y a pas d'op- on veritable, l'*unite* et la *pluralite* n'etant que des cas particu- t, pour ainsi dire, des consequences de la *totalite*.

elles diffèrent en qualité seulement, celles qui s'opposent, si elles universelles, sont dites *contraires*, et si elles sont particulières, *ntraires*. De là deux règles opposées : les *contraires* ne peuvent vraies ensemble, mais peuvent être toutes deux fausses; sans les contradictoires seraient vraies. Les *subcontraires* peuvent être s ensemble, mais ne peuvent toutes deux être fausses, sans quoi ntradictoires seraient toutes deux fausses.

Changer le sujet d'une proposition en attribut, et l'attribut en s
sans que la proposition cesse d'être vraie, c'est ce qu'on appelle
rer la *conversion* d'une proposition.

Comme l'essence de toute proposition affirmative, c'est que l'
but s'y trouve restreint dans sa *compréhension*, étant borné au
exclusivement; si l'on veut que l'attribut devienne sujet, il fa
conserver cette restriction, c'est-à-dire le particulariser dans la
version des universelles affirmatives, et le convertir sans addit
changement dans les particulières affirmatives, lui donnant simpl
la marque de particularité qui était attachée au sujet primitif.

Dans les propositions négatives, au contraire, l'attribut est
sujet dans toute l'extension qu'a ce sujet dans la proposition
dônc qu'on affirmera la séparation totale des deux termes, da
universelles négatives, la conversion pure et simple sera toujou
gitime; et toute conversion des particulières négatives sera i
sible, car le fait seul de la conversion rendrait universel, par la
tion, ce qui était particulier.

Ainsi se retrouvent toutes les lois de la pensée dans le jugeme
en est l'expression directe, et par là, la théorie de la propositi
la base même de la logique, et trouve sa place dans tous les
systèmes de philosophie.

Platon, sans avoir écrit sur ce sujet un traité spécial, comme
ἑρμηνείας d'Aristote, a cependant une théorie de la proposition q
sort clairement de l'ensemble de sa doctrine et de quelques pa
significatifs du *Cratyle*, du *Sophiste*, du *Théétète*, et de *la Répu*
Cet humble détail de la logique lui fournit l'occasion d'entrer d
plus hautes considérations de la métaphysique, et de réfuter le
systèmes opposés de l'école ionienne et de l'école d'Elée.

Dans *le Cratyle*, considérant les éléments de la proposition, *le*
dont se compose le discours, « il n'importe, dit-il, qu'une cho
exprimée par tel ou tel assemblage de syllabes, pourvu que d
mot domine toujours l'essence de la chose qu'il représente.... S
toutes choses changeaient sans cesse, comme le prétendent les
sophes ioniens, ou si tout était un et immobile, comme le veul
éléates, aucune manière d'être ne pouvant être fixée ni déterm
il n'y aurait ni jugement ni discours possible. »

Dans *le Sophiste*, Platon s'occupe de la combinaison des mo
la proposition elle-même, et réfute une seconde fois l'école d
« Les signes qui représentent ce qui est au moyen de la voix,
dit-il, au nombre de deux : le verbe, signe représentatif des ac
et le nom, signe vocal servant à désigner ceux qui font ou sub
les actions exprimées par le verbe. Or, des noms seuls prononcé
verbes, ou des verbes sans noms ne forment point un discour
n'expriment ni l'action, ni l'inaction, ni l'être, ni le non-être. Un
les, ils s'associent, se combinent, et forment la proposition q
l'élément du discours. »

Dans *le Théétète*, Plat[illegible] t les ioniens au sujet de la pr
tion comme il les a com[illegible] *le Cratyle*, au sujet des mot
la proposition est formé[illegible] neut rien
mer si les objets dési[illegible]

ibles à la pensée; de même, si l'on rapporte une chose tantôt
et, tantôt à un autre, et si les jugements portés sur les choses
sans cesse, il n'est pas de proposition ni de connaissance
»

, nous trouvons dans *la République*, liv. VI, le couronnement
orie platonicienne de la proposition. Il y a trois sortes de
ts ou propositions, comme il y a trois mouvements distincts
nsée humaine dans l'œuvre de la science. Au premier degré
ialectique, qui éveille en nous, par les contradictions du
sensible, le souvenir confus des *idées* entrevues dans un
ntérieur, correspondent les *propositions conjecturales*, simples
ses dont nous tirons, pour la vie ordinaire, des conclusions
t probables. Ce sont les seules qu'aient voulu reconnaître
ns; c'est pourquoi ils sont tombés dans le scepticisme. Au
degré de la *dialectique*, à la *réminiscence*, qui dépasse la
u monde sensible et élève l'esprit à la contemplation directe
, correspondent les *jugements absolus*, que l'intelligence saisit
intuition immédiate, et qui servent de degrés jusqu'au prin-
ème où sont contenues toutes les idées. Enfin, l'esprit redes-
cette sphère divine des idées au monde terrestre pour l'expli-
s le secours des données sensibles. A ce troisième degré de la
ue correspondent les *propositions vraies* qui expriment le rap-
table des choses avec leur principe, c'est-à-dire avec l'idée
dont elles participent, et dont elles empruntent leur réalité
ère.

, trois sortes de propositions, les premières sont à peine dignes
m : car les différents termes dont elles se composent offrent
e incertitude; les secondes ne sont pas, à proprement parler,
ositions, mais quelque chose de plus : car elles se résolvent,
si dire, dans une identité par l'intuition directe et l'affirmation
te de l'essence nécessaire et immuable; les dernières, enfin,
tent la proposition réelle, telle que Platon la conçoit. Ce n'est
raison qu'il a réduit le jugement à deux termes dans *le So-*
savoir le *nom*, et le *verbe adjectif*, où l'attribut est combiné
erbe *être* : aux yeux de Platon, l'on ne saurait dire des choses
'*elles sont*; elles *deviennent* sans cesse, et le verbe adjectif,
l'action et du *devenir*, exprime admirablement ce recours in-
de l'individu, de la créature qui ne peut se suffire, à l'*idée*
articipe, sans jamais réaliser toute la perfection qui s'y trouve
.

est la théorie de Platon : profonde, en tant qu'elle rapporte à
solu toute réalité, toute certitude : car nul être fini ne peut
en soi sa raison d'être; excessive, en tant qu'elle prétend ex-
e monde *à priori*, sans le secours de l'expérience, et semble
que toutes les propositions peuvent se déduire d'une propo-
ique, absolue, universelle, révélée par une intuition soudaine
liate au sommet de la dialectique. Sur le premier point, Ari-
-sté inférieur à Platon, qu'il attaque sans ébranler l'autorité
oes; sur le second, sa critique est aussi profonde que légi-
admirablement les erreurs de son maître, et comble les

l'idée abstraite de je, sans savoir que ce *je* n'est autre que moi-mê
existant avec ma personnalité que j'affirme. Puis, comparant ces de
idées, j'apercevrais entre elles un rapport de convenance, et j'affi
merais enfin que *je* convient à *existence*, et, par conséquent, q
j'existe.

Kant distingue deux grandes classes de propositions : tantôt le ra
port unit l'attribut avec le sujet comme inhérent à la nature même
sujet; tantôt il ajoute à la notion du sujet une notion qui n'y ét
point contenue. Il appelle *analytiques* les propositions qui tirent l'
des termes de la proposition de l'autre terme; *synthétiques* celles q
unissent deux termes qui ne sont pas naturellement joints l'un
l'autre. Il nomme aussi les premières *explicatives*, parce qu'elles
font que développer une notion acquise, sans l'augmenter d'une no
nouvelle; et les secondes *extensives*, parce quelles ajoutent à une c
naissance donnée une connaissance nouvelle. Les propositions *ana*
tiques sont par leur nature même des *jugements à priori*, car e
dérivent toutes d'un axiome fondamental, le *principe de contradicti*
en tant qu'elles affirment *le même du même*. Les propositions *synth*
tiques peuvent être empruntées à l'expérience ou à la raison; elles
ront donc les unes *à priori*, les autres *à posteriori*.

D'où vient que les philosophes se sont engagés dans des discussi
stériles et interminables sur la légitimité de ces diverses sortes de p
positions : les uns voulant proscrire toutes les notions de l'expérie
en donnant tout à la raison; les autres faisant dériver toutes nos id
de l'expérience sensible; ceux-ci cherchant dans le fait seul de *la gé*
ralité le criterium de la certitude d'une propsoition; ceux-là rattach
à un principe absolu des vérités qui ne pouvaient en être déduites?

C'est que tous ont pris, pour les objets tels qu'ils existent dans
réalité, les formes sous lesquelles ils affectent notre sensibilité (*phé*
mènes), et les formes sous lesquelles notre raison les conçoit (*n*
mènes). Ni les unes ni les autres ne peuvent nous donner la ré
objective : on ne peut isoler les *noumènes* des *phénomènes*, et trans
ter l'objet connu hors de la pensée pour en faire un être existant
soi, sans détruire toute connaissance. Ainsi s'évanouissent les va
distinctions de sensualisme et d'idéalisme : toute proposition empr
sa certitude aux formes, aux lois *subjectives* de l'esprit humain
applique à tout ce qu'il conçoit sa propre constitution. Tous nos p
tendus jugements, *à priori* et *à posteriori*, sont des fonctions de l'
tendement humain. L'homme, la nature, Dieu, ne sont *théoriqu*
que des créations de l'*intelligence;* leur attribuer une réalité abs
hors de la raison, c'est être dupe d'une illusion et d'une chimère.
généralité, la nécessité d'une notion n'est point un caractère qu'
emprunte des objets qu'elle représente, c'est une forme que lui
pose la nature de l'esprit humain.

Fichte procède à la fois de Kant et de Descartes, en tant qu'il p
son point de départ dans la personnalité humaine; mais il reproch
Descartes d'avoir trouvé dans le *Cogito, ergo sum* une proposition a
lue en ce sens qu'elle ne dérive d'aucune autre, mais qui ne cont
pas en elle toutes les propositions possibles, comme un principe co
tient ses conséquences. Or, il faut pour fondement à la logique

ion qui présente ce caractère. Kant s'éloigne également de la ience en cherchant son point de départ dans l'esprit humain, reconnaître cette certitude absolue, qu'il ne veut accorder décisions de la raison pratique. Ce que Descartes et Kant n'ont suivant Fichte, c'est que, comme le *moi* n'est pas tant qu'il n'a science de soi, en énonçant cette proposition *je suis*, en se ui-même, le *moi* se fait, se crée, il devient par soi, il se fait et son effet tout ensemble. De là le caractère vraiment ab- cette proposition première : ce n'est pas seulement un *juge-* est un acte générateur de l'être aussi bien que de la pensée.

, nous arrivons à la dernière, et peut-être à la plus étrange entatives, pour identifier la pensée et la réalité. Kant a resolu ème en niant la réalité, qu'il réduit à des hypothèses de notre ment. Hegel, substituant à ce scepticisme idéaliste le pan- idéaliste, rétablit la réalité pour l'identifier avec la pensée : n la plus générale est l'essence de tout ce qui est ; les idées ne les représentations logiques des choses, mais leur essence, leur être. La logique de Hegel est donc sa métaphysique elle-même. produit par l'évolution de la *notion universelle*, qui est l'idée , le genre absolu et supérieur où tout est concentré en puis- Le jugement est l'acte par lequel se développe, se détermine la *universelle* : ce n'est pas seulement une opération logique, c'est réateur, qui, en affirmant l'existence de tel ou tel être indivi- arrache à l'indétermination où il était enchaîné. Par ce juge- l'être en général devient un être défini que j'appelle *homme;* e en général devient *Athénien*, l'Athénien en général devient . Par le jugement, enfin, l'individuel est tiré du général comme e du tout.

deviennent, dans cette théorie bizarre, tous les jugements syn- es, tous ceux qui expriment un état ou un fait accidentel ? Hegel use le nom de *jugements*, et leur consacre le nom de *proposi-* La proposition n'est donc plus l'expression du jugement, mais ment imparfait, défectueux. Mais en limitant, en déterminant n par le jugement, l'esprit a fait une sorte d'*aliénation* de la Il n'en a pu affermir une partie qu'à la condition de nier le de là une contradiction nécessaire entre la *notion* et le *jugement*. est la *thèse*, et l'autre est l'*antithèse*. L'esprit, frappé de cette diction, la détruit en niant la *négation* qu'il vient de produire, tituant à la *notion universelle* ce qu'il en avait séparé : c'est la se, ou *conclusion*, qui recomplète enfin la *notion* décomplétée, rentrer toutes choses dans l'*identité première* dont elles étaient . Par ce dernier mouvement de la pensée, le jugement retourne é primitive, qui, d'abstraite qu'elle était alors, est devenue la par cette évolution. Et c'est là ce que Hegel nomme le *syllo-* nouvelle définition plus arbitraire encore, s'il est possible, que ... Le syllogisme de Hegel est l'*unité nécessaire de la* ...*elle, et des jugements qui y sont contenus.*

... étranges systèmes, que l'on jugerait avec trop de sidérait que leurs conséquences, la logique a attachant étroitement à la nature même des

choses la nécessité logique, dont on ébranlait l'autorité en la sépar de la nécessité réelle. Aux erreurs qui défigurent ces doctrines i centes, survit une pensée vraie et profonde, le principe de l'iden des lois qui régissent l'esprit humain, et de la logique divine qui ré le monde. AD. H.

PROPRIÉTÉ. L'usage a attaché à ce mot deux sens très-différen un sens métaphysique et un sens moral. Selon le sens métaphysiq propriété est à peu près synonyme de qualité. Mais on distingue d sortes de qualités : celles qui constituent l'essence même de cha chose, et dont il est impossible de faire abstraction en pensant à c chose; et celles qui dérivent de celles-ci, ou qui du moins la sup sent. C'est aux qualités de cette dernière espèce qu'on donne le n de *propriétés*, tandis que les premières s'appellent des *attributs*. Ai l'étendue dans les corps, l'unité dans l'esprit, sont des attributs divisibilité, la dilatabilité, etc., sont des propriétés. Une propriét distingue aussi d'une faculté, en ce que celle-ci, supposant l'interv tion de la volonté et de l'intelligence, ne peut se dire que de l'esp La raison, la liberté, la sensibilité même, sont des facultés, non propriétés. Pris dans son acception morale, le mot *propriété* s'appli à un objet dont nous pouvons jouir et disposer à notre gré, et s pose, par conséquent, dans l'homme en général, un droit d'user cette façon de certaines choses, c'est-à-dire le *droit de propriété*. C ce droit, si vivement contesté aujourd'hui par certaines sectes et c tains partis politiques, que nous allons essayer de démontrer, au n des lois éternelles de la justice et de la raison.

Du droit de propriété. Toutes les raisons qu'on peut alléguer en veur de ce droit sont rigoureusement contenues dans les trois pro sitions suivantes : 1° La propriété est une conséquence nécessaire de liberté, ou plutôt elle est la liberté même considérée sous une de formes et dans une de ses conditions les plus essentielles; 2° la p priété est une conséquence nécessaire et une condition de la famill 3° la propriété est une condition de la civilisation et de la société général. Nous insisterons plus particulièrement sur la première de propositions, parce qu'elle renferme le fondement de la propriét considérée comme un droit de la nature humaine, tandis que les de autres n'en expriment que les conséquences.

1°. Nous ne sommes nullement opposés à ceux qui pensent que droit de propriété se fonde sur le travail. Mais le travail lui-mêm qu'est-ce qui le rend sacré? qu'est-ce qui lui donne cette vertu d'as miler, en quelque sorte, l'œuvre à l'ouvrier, et de rendre inviolal aux autres tout ce qui a été produit par mes mains? Pas autre ch que la liberté, ou le droit absolu que j'ai sur ma personne. Dis donc sur-le-champ que la propriété dérive de la liberté. En effet, é libre, c'est avoir la possession de soi-même; c'est avoir l'usage de s facultés et de ses forces, de son âme et de son corps, de son intel gence et de ses organes; c'est avoir le droit d'employer comme vent, à telle œuvre que l'on préfère, [illegible] diverses parties de son êt sous la seule condition de ne pas [illegible] le droit d'autrui. Or, si facultés, mes forces, [illegible]

l'œuvre à laquelle je les ai consacrés, que les résultats qu'ils
nts et créés en quelque sorte m'appartiennent au même titre :
résultats ne sont, en vérité, qu'un prolongement, qu'une ex-
moi-même. J'ai ajouté à ma personne tout ce qui est la con-
mon activité, de mon industrie, de ma prévoyance, de mon
Je me retrouve moi-même, avec le droit inhérent à mon
tout ce qui est sorti de mon intelligence et de mes mains.
z vous en fait cette faculté de disposer des fruits de mon tra-
is les empêcherez par là même de naître, vous m'empêcherez
duire : car je ne voudrai pas me consumer à un labeur dont
sera pas permis de jouir; vous m'empêcherez d'user de mes
omme je l'entends. Ou bien, vous ferez pis encore en me
m en servir malgré moi, pour d'autres que pour moi, au
es forces et de mes moyens naturels. Dans les deux cas, j'ai
liberté, je suis esclave, je ne m'appartiens pas, parce que
i appartient.
ontre cet argument une objection est élevée par tous les sys-
stiles à la propriété, et à laquelle il faut que nous répondions
ord : car toute la difficulté est là. On dit qu'il n'y a aucune
e dans l'assimilation que nous voulons établir entre la liberté
riété, entre le droit que nous avons sur notre personne ou les
facultés dont elle est douée et celui qu nous revendiquons
choses qui ont subi l'action de ces facultés. Notre personne,
tés, nos organes sont complétement à nous; mais, dans la
, si subtile, si spirituelle qu'on la suppose, et en admettant
ait pas d'autre source que celle que nous reconnaissons pour
il y a toujours deux choses à considérer : la matière pre-
t le travail ou la façon. Par exemple, pour faire une statue,
u, un livre à plus forte raison, des ouvrages plus vulgaires,
pas assez du travail de l'artiste et de l'auteur; il faut aussi une
qui en puisse recevoir l'empreinte, et qui, sous la forme pre-
st un pur don de la nature. Si le travail est à nous, la matière
du domaine commun; elle appartient également à tous,
air que nous respirons, comme la lumière qui nous éclaire,
ne n'a le droit de s'en approprier exclusivement la moindre
Ce même principe, adopté comme un axiome par toutes les
ommunistes, on l'applique particulièrement à la propriété du
a terre qui nous nourrit, et d'où nous tirons les autres ma-
notre usage. La terre, dit-on, est le patrimoine commun du
umain; elle nous a été donnée à tous avec la vie, et nous ap-
au même titre; elle est notre mère, notre nourrice, notre ha-
à tous : il est donc absolument contraire aux lois de la justice
nature que quelques-uns la possèdent à l'exclusion de leurs
les.
ection, pour être très-ancienne, car elle remonte jusqu'aux
de l'ère chrétienne, et a été reproduite depuis ce
les formes, n'en est pas plus solide. Sans doute, il
enlever à la jouissance commune un bien naturel
ande ni préparation ni travail, et qui se prête à
exemple, une source d'eau, un bois qu'une

tribu sauvage aurait rencontré sur un sol vierge. Mais il n'y a au usurpation à s'attribuer des objets qui, tant qu'ils restent da domaine commun et n'ont pas été transformés par le travail, ne utiles à personne. Ainsi, à quoi aurait servi ce morceau de bois je me suis fait un bâton, ou bien un arc et des flèches, et que sonne avant moi n'avait songé à employer? A quoi auraient serv plumes d'oiseau dont je me suis fait un vêtement, ce tronc d' que j'ai creusé en canot? A quoi serviraient-ils encore si mo dustrie ne s'en était emparée? De même, celui qui a réussi à dol un cheval sauvage, à apprivoiser un bœuf abandonné à l'état d ture, et qui, en ayant fait sa propriété, a fini par élever des peaux, peut-on dire qu'il ait rien enlevé à ses semblables? To contraire, il les a enrichis en leur apprenant l'usage de ces pré serviteurs, et en versant sur eux le superflu des biens qu'il er tirés. Il n'en est pas autrement de la terre. Sans doute, la terre pas une matière inerte qui emprunte toute sa valeur au trav l'homme; on ne peut pas compter pour rien les fruits qu'elle p spontanément, le gibier qui peuple les forêts vierges, le poiss lacs et des rivières; mais nous connaissons aujourd'hui les misè sauvage qui tire toute sa subsistance de ces biens naturels; savons ce qu'il faut penser de ces prétendus droits de *chasse*, de de *cueillette*, de *pâture*, qu'on accuse la propriété d'avoir usurp l'espèce humaine. Il n'est pas un homme civilisé, si malheureux le suppose, qui, mis en demeure de choisir avec une parfaite co sance des deux états, ne préférât mille fois sa condition à cette dance tant vantée, à cette communauté dans les bois. Nous donc de la terre ce que nous avons dit du marbre, du bois et d les matériaux qu'elle porte dans son sein ou à sa surface : cel s'en attribue une partie pour la cultiver ne fait aucun tort à ses blables; il a droit non-seulement aux fruits qu'il a tirés du sol au sol même qu'il a fécondé, et qui a acquis entre ses mains, : soc de sa charrue, arrosé de ses sueurs, une valeur intrinsèqu n'avait pas, ou ce qu'on appelle, dans le langage économique *plus-value;* enfin ce qu'il a pris à la vie sauvage et à ses épo tables misères, il le rend au centuple à la civilisation. On a fai remarque, qu'il faut une lieue carrée environ pour nourrir un sa des produits de la chasse, tandis que le même espace de terrai venablement cultivé suffit à la subsistance de mille habitants.

Ainsi, toute espèce de propriété, soit celle des choses inani soit celle des êtres vivants, soit la propriété mobilière, soit la pr foncière, se justifie également par la liberté, ou, comme on d communément, par le travail. Le travail, c'est la liberté; la li c'est l'homme lui-même; et il ne saurait venir à l'esprit d homme sensé de contester ce droit, ainsi présenté dans son ca absolu. Mais qui veut la fin, veut les moyens; qui veut les prém veut les conséquences. Comme le travail ne peut s'exercer que s matière, parce que l'ho[illegible] qu'une puissance de transform non de création, il est [illegible] de lui accorder ou de lui refuse de ces deux choses san[illegible] est impossible d'admettre la sans la propriété.

enant est-il vrai que la propriété a encore une autre base rincipe si évident, si incontestable et si incontesté dont nous nt usage? Faut-il admettre, avec un certain nombre de juris-s et de philosophes, ce qu'on a appelé le *droit de premier oc-* Nous sommes loin de le penser; nous croyons, au contraire, prétendu droit, loin de servir la propriété, ne fait que l'ébranler urcir. En effet, ou le droit de premier occupant n'a absolu-ucun sens, ou il signifie ceci : qu'il n'y a pas encore de droit le droit acquis par nos semblables sur un objet dont nous pre-ssession pour la première fois Mais cette idée, toute négative, rien fonder. L'absence du droit d'autrui ne suffit pas à établir Il faut donc quelque chose de plus; il me faut un titre réel, et n est pas ailleurs que dans ma liberté. L'usage de ma liberté, nent aux choses, se manifeste de deux manières : ou par le ou par l'occupation. Dans le premier cas, mon droit est mani-omme nous venons de le démontrer; dans le second, il ne l'est ns : car, si j'ai jugé à propos de me fixer ici plutôt qu'ailleurs, isser ce morceau de bois et de le garder dans ma main, qui forcer à changer de place ou d'attitude, sans porter atteinte erté individuelle? Ce qu'on nomme le droit de premier occu-est donc absolument rien sans la liberté, et, avec la liberté, nt inutile : car le même droit que je réclame pour moi, la même lont je fais usage, je suis obligé de l'accorder aux autres; ce ient à dire que personne ne peut être forcé à abandonner la il occupe. Quant à ces paroles de Cicéron (*de Finibus*, lib. III, que le monde est comme un théâtre public dont les places nnent à ceux qui les ont prises : *Quemadmodum theatrum, ommune sit, recte tamen dici potest ejus esse eum locum quem occuparit;* il faut les prendre pour ce qu'elles sont, c'est-à-ur une figure de rhétorique. Encore cette comparaison man-lle totalement de justesse : car on ne peut pas disposer pour d'un siége au théâtre, comme on dispose de son bien; et l'on mettrait à personne d'y occuper deux ou trois places à la fois, que nos propriétés ne sont pas toujours proportionnées à nos . C'est ce que n'a pas manqué de remarquer l'auteur du mé-*Qu'est-ce que la propriété?*

ropriété et la liberté sont si étroitement unies entre elles, ont toujours eu les mêmes destinées, qu'elles ont toujours été ies et sacrifiées ensemble et dans les mêmes proportions. Ainsi, plupart des États de l'Orient, où l'esclavage politique existe ute sa force, il n'y a pas d'autre propriétaire que le prince ou la ominante. « Le brahmane, disent les *Lois de Manou*, est le r de tout ce qui existe; tout ce que le monde renferme est la té du brahmane; c'est par la générosité du brahmane que les hommes jouissent des biens de ce monde. » Le même droit que oyons ici attribué au prêtre se trouve encore aujourd'hui entre [illegible] la plupart des souverains de l'Asie. En Grèce, ce n'est ni [illegible]rps sacerdotal, mais l'État, qui a un pouvoir souverain comme sur la famille et sur l'individu. On voit les parfaitement d'accord sur ce point avec les législa-

teurs. Platon, qui demande la communauté, Aristote, qui pr propriété individuelle, reconnaissent tous deux à l'Etat le droi blir l'un où l'autre de ces systèmes. A Rome, où dominent les familles, le chef de chaque famille, le *paterfamilias*, est le s priétaire, et réunit à ce titre le droit de disposer des siens, de la femme, de ses enfants et de ses petits-enfants. Plus tard, sous pereurs, la propriété, sans échapper complétement à l'Etat, dualise davantage et approche de plus en plus du droit nat même rapport entre l'état des personnes et celui des biens s dans l'histoire moderne. Sous le règne de la féodalité, la pr comme la liberté, est un privilége attaché à la naissance. Ell de la conquête et se trouve tout entière entre les mains du se le descendant des conquérants. En principe de droit féodal, le s est propriétaire originaire de tous les biens situés dans le ress souveraineté; les sujets ne les tiennent que de sa libéralité, so serve de lui en faire hommage et de recevoir à chaque muta institution nouvelle. Avec la monarchie absolue renaît la orientale, « que le roi est le seigneur universel de toutes les te sont dans le royaume. » — « Les rois, dit Louis XIV (t. II, p. 9 *Œuvres*), sont seigneurs absolus, et ont naturellement la dis pleine et libre de tous les biens qui sont possédés, aussi bien gens d'Eglise que par les séculiers, pour en user en tout co sages économes. » Enfin, la révolution française et les ins qui l'ont suivie, en fondant la liberté dans l'ordre civil et politi aussi fondé la propriété sur ses véritables bases. De toutes les tutions qui se sont succédé en France, c'est peut-être celle qui l'a le mieux définie par ces mots : « Le droit de propriété qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gr biens, de ses revenus, *du fruit de son travail et de son indust*

Nous venons d'établir par le raisonnement et par l'histoire propriété est une conséquence nécessaire de la liberté; nous n pas de peine à démontrer qu'elle n'est pas moins nécessai famille.

2°. La famille, comme nous l'avons fait voir dans un artic cial (*Voyez* ce Recueil, t. II, p. 87 et suiv.), est formée de deu principaux : le lien conjugal et celui qui unit les parents avec l fants. Eh bien, que l'on supprime la propriété, ces deux lie détruits l'un et l'autre. Ce qui donne, indépendamment des qui en sont issus, le plus de force et de durée à l'union des c'est sans contredit leur dévouement mutuel, les sacrifices q font, par devoir ou par [illegible], à chaque instant de leur co existence; le souci que [illegible] deux porte au bonheur de l dans l'avenir comme dan[illegible] Le [illegible] aille à acqu la fortune, la femme à la [illegible] ge, afin franchir mutuellement du [illegible] mutue plus d'aisance, afin d'éten[illegible] citude qu'ils portent l'un [illegible] sans la propriété, car on ne [illegible] vouement vit surtout de sacr[illegible] celui qui en est l'objet. « Qu[illegible]

ttachent autant par le bien qu'ils font que par celui ? » Cela est surtout vrai au foyer domestique, où l'on tant plus l'un à l'autre qu'on a plus besoin l'un de pas dans les plus brillantes conditions de fortune qu'on ges les plus heureux, parce qu'on y a moins besoin, et est moins occupé l'un de l'autre. Qu'arriverait-il donc social ou le sort des personnes resterait entièrement, tion des choses, au pouvoir de la communauté ? où it tout et charge de pourvoir à tout, ne laisserait à la e d'autre garantie ni d'autre raison d'être qu'un amour n goût fugitif, incapable de résister au moindre souffle maines ?

ons s'appliquent encore bien mieux au fondement le la famille, aux sentiments, aux devoirs réciproques es enfants. Ce qui fait de la paternité un des caractères dont l'homme puisse être revêtu, ce n'est pas l'action ur un être semblable à soi et de continuer l'espèce ; s est commune avec la brute : ce sont les obligations, t la situation purement morale qu'elle apporte avec s doivent à leurs enfants de veiller à leur existence, de leurs besoins, de développer toutes leurs facultés, de les conduire, de les diriger dans cette vie à laquelle és, et de les pourvoir de tous les moyens et des con- ssaires pour s'y conduire eux-mêmes, pour s'y plaire sible. Ce que le devoir et la raison commandent, le el que la nature l'a fait, l'exige et y ajoute encore. nous continuer dans nos enfants, nous voulons qu'ils nous. Sur eux se concentrent toutes nos espérances, ition, tous nos soucis et toutes nos craintes ; c'est us désirons les honneurs, la puissance, la fortune ; us travaillons, que nous luttons, que nous affrontons t les périls. L'amour qu'ils nous inspirent fait la de notre volonté et de nos œuvres. Mais de toutes t de tous ces devoirs, que nous reste-t-il, une fois substituée à la propriété ? Ce n'est plus nous, c'est la se de ceux à qui nous avons donné le jour ; c'est elle cessairement de leur entretien, de leur éducation, de nous enlève toutes nos obligations en nous ôtant per- moyens de les remplir ; et le même acte par lequel nos obligations détruit aussi tous les sentiments de la z les parents que chez les enfants : car, sans la pro- ienfaits, plus de sacrifices, plus de dévouement, par- onnaissance. Sans la propriété, point de responsabilité utorité d'une part, pas de respect de l'autre, pas ner ni à recevoir, pas de commerce entre les âmes, stique.

riété à la famille, nous nous prononçons par là rtée de ce droit ; nous distinguons la pro- nt les jurisconsultes, de la simple posses- roit ; l'autre, c'est le fait. Or, c'est du

droit que nous parlons; et ce droit n'existe pas, ou il coı
culté de disposer à notre gré des choses qui nous appı
faculté de les donner, de les aliéner, de les transmettı
de plus juste que cette définition qu'en a donnée le droi
utendi et abutendi re sua quatenus juris ratio patitur; «
et d'abuser de son bien autant que le comporte la natu
Si l'on admet le droit de donation et de transmission,
noble manière de jouir des choses, il faut nécessairen
l'hérédité, non comme un droit dans la personne qui héı
celle qui transmet.

3°. La propriété ainsi comprise, c'est-à-dire reconnu
n'est pas seulement une des bases de la famille; ell
des instruments les plus puissants, une des conditions
tielles de la civilisation. Que faut-il entendre, en effet, pa
La civilisation, c'est la société elle-même, à son expres
nérale et la plus élevée; c'est le développement de tou
et de toutes les relations humaines, manifesté par le pr
des sciences, des lettres, de l'industrie, du bien-être. C
ment et l'expérience se réunissent pour nous apprendre q
priété, ce mouvement devient impossible. Qu'on supprin
le droit, non-seulement de consommer, mais de conser
ler et de transmettre les fruits de son travail, et, par
créer, de multiplier les richesses; que chacun soit tenu d
subsistance, sans pouvoir profiter des labeurs de ses
qui arrivera : obligés de songer aux étroites nécessité
courbés sous le poids d'un travail matériel et pénible, n
sir, ni le droit de songer à l'avenir, tous resteront ab
niveau, toutes les générations tourneront dans le même
rance et de misère, s'épuiseront à recommencer sans fin
Les arts, les sciences, les lettres n'auront pas le temps de
abandonnés; les sources des plus vives et des plus pu
seront immédiatement taries. Il a fallu la fortune d'ı
Grand pour recueillir les trésors de science et d'éruditi
au génie d'Aristote; il a fallu la prospérité et la grande
procura à Athènes pour que le ciseau de Phidias créât toı
il a fallu la fortune des Médicis pour payer les œuvres d
Michel-Ange, et fonder des académies à Florence; i
et la puissance du règne de Louis XIV pour que la Frar
rir au XVIIe siècle, avec la domination politique, la do
lectuelle de l'Europe.

Mais que parlons-nous de peinture, de sculpture, de p
sophie, de tout ce luxe de la pensée et de l'imaginatioı
certainement, la vie serait sans dignité et sans écla
besoin ne se fait pas immédiatement sentir? L'indust
celle qui répond aux premières nécessités de notre exis
nous procure nos vêtements, nos aliments, nos meubl
ments de travail; l'industrie ne saurait se développer n
bienfaits, les rendre accessibles à tous, sans le secours
accumulées que, dans la langue de l'économie politique,
capitaux. Dans l'ordre industriel comme dans l'ordre

rience coûtent cher. Les moindres perfectionnements es, les plus légères améliorations dans notre existence été achetées par une longue suite d'essais, de tâtonne-ries sacrifices. Or, comment ces sacrifices seraient-ils xistait d'avance des fortunes préparées à les supporter? aventeurs feraient-ils profiter l'humanité des fruits de n'y avait des capitalistes assez riches pour appliquer es et les soumettre à une expérience décisive, c'est-à-une grande échelle? En effet, c'est un axiome d'éco-qu'en produisant peu, on produit mal et chèrement; rations se font en grand, plus il y a de valeur dans les ins i s coûtent. Maintenant, dira-t-on que la fortune suffire à ces dépenses tout aussi bien et mieux encore particulières? Nous demanderons quelle sera la source publique, comment elle aura pu se former en l'absence tions du travail, de la liberté, inséparable de la pro-rêt personnel, des affections de la famille? Mais sup-xiste, qu'une baguette magique l'a fait descendre du jours incontestable que les risques et les aventures que particulier sont sévèrement interdits à l'État. L'État a ure de veiller à sa sécurité, à son indépendance, au perfectionnement de ses institutions les plus essen-la faculté ni le droit de se faire entrepreneur d'industrie dans de périlleuses spéculations.

la même que la propriété sert aux progrès des sciences, lustrie et du bien-être, elle contribue aussi aux progrès l'ordre, de la sociabilité. La faim est mauvaise consei-porte: *malesuada fames*. Au contraire, le travail, l'in-ce qui en est le fruit et la seule faculté de l'acquérir, ie à ses propres yeux, l'attachent à son pays et à sa fa-ent le sentiment de sa dignité, contiennent ses passions, s habitudes et mûrissent sa raison.

établi directement le droit de propriété par les raisons s de développer, nous pourrions en fournir une preuve a réfutation de tous les systèmes compris sous le nom mais le sujet est assez vaste pour avoir besoin d'être nt.

ix auteurs qu'on peut consulter sur la propriété, consi-le vue philosophique, sont les suivants: pour la pro-, *Politique*, liv. II, c. 4. — Cicéron, *Tuscul.*, lib. II, *Finibus*, lib. III, c. 20. — Sénèque, *de Beneficiis*. *Gouvernement civil*, c. 5. — Reid, *Œuvres complètes*, l. Jouffroy, t. VI, p. 363. — M. Cousin, *Philosophie* 23ᵉ leçon; *Justice et charité*, in-12, Paris, 1848. — *de la Propriété, d'après le Code civil*, in-12, ib., Thiers, *de la Propriété*, in-12, ib., 1848. — *Communisme jugé par l'histoire*, in-12, ib., 1848. opriété: Mably, *de la Législation*, dans ses *Œuvres* -J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique; Con-cours sur l'inégalité des conditions*. — Morelly, *Code*

de la nature. — Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?* 1ᵉʳ moires, in-12, Paris, 1848.

PROTAGORAS. Ce sophiste naquit à Abdère, à une é n'a jamais été déterminée d'une manière bien précise. Diogè son biographe, se contente de dire qu'il était dans la force de la 84ᵉ olympiade (444 ans avant J.-C.). Démocrite vivait un jour que Protagoras apportait de la campagne à la ville de bois fort pesante, Démocrite le rencontra, et fut ém procédé tout géométrique suivant lequel il avait disposé so Dès ce jour, il le prit en amitié, et Protagoras, devenu m tour, allait dans les villes et les bourgades des environs enseigner aux jeunes gens la grammaire. Cependant il s'ado à l'étude de la physique, qui était alors l'étude dominante, il se sentit capable d'aller étaler dans Athènes son savoir quence. Il y trouva beaucoup d'admirateurs, parmi lesquel qui fut séduit, comme tant d'autres, par la singularité de se et par la douceur de son éloquence. Protagoras partit d'At aller se faire connaître dans les principales villes de la G recueillir tout à la fois de la gloire et des richesses; car il ses auditeurs le prix de cent mines. Il passa ensuite en Si séjourna assez longtemps, et de là en Italie, où il donna de citoyens de Thurium. Puis il revint à Athènes, où son sec ne fut pas de longue durée. Un jour que, dans la maison d' ou, selon d'autres, dans celle de Mégaclès, ou, suivant d' core, dans le Lycée, il lut, ou fit lire par son disciple Archa traité sur les dieux, il fut accusé d'impiété, condamné, quitter Athènes. Ses livres furent brûlés sur la place publiq que, par toute la ville, un héraut eut fait commandement à les possédaient de les apporter. Chassé d'Athènes, Protagora port de Philostrate, voulut se rendre en Sicile; mais le vaisse transportait fit naufrage. D'autres disent que Protagoras mo dant la traversée. Il avait atteint l'âge de soixante et dix a

Diogène Laërce nous a conservé les titres des différents ou Protagoras. Ces ouvrages eurent pour objet tout à la fois la rh la dialectique, la logique, la morale. Nous allons parcourir s ment chacune de ces divisions.

Et d'abord, en ce qui concerne la rhétorique et la di Protagoras nous offre le même caractère que tous les sophis voir : l'alliance des formes oratoires les plus élégantes et de les plus captieuses. Au rapport de Diogène Laërce et de (*Instit. orat.*, liv. III), il s'était principalement attaché à c de la rhétorique qui concerne le mécanisme du discours ; né il n'avait pas entièrement négligé l'invention : car il pass premier qui ait travaillé à réduire en art ce qu'en termes de r on appelle les *lieux communs*. *Protagoras rerum illustriu tator, qui deinde communes loci appellati sunt*, dit Cicéron, *Brutus*. Il fut encore le premier qui divisa le discours en quatr à savoir : la requête, l'interrogation, la réponse, le précepte. de sa rhétorique, Protagoras faisait intervenir une dialectiq

'était étudié à se pourvoir de sophismes et d'enthymèmes
nous n'en voulons pour preuve que l'anecdote suivante. Il
un salaire que le sophiste réclamait d'Evathlus, son disciple.
ondit : « Si je prouve au juge que je ne te dois rien, tu
, parce que j'aurai gagné ma cause. Si, au contraire, je
rouver, je ne te devrai rien non plus, parce qu'alors tu ne
mis en état de gagner mes causes devant les juges. » A quoi
repartit : « Bien au contraire, dans l'une et l'autre hypo-
as tenu de me payer : car si tu persuades aux juges que
is rien, tu sauras ton état, et ainsi tu devras me tenir ce
promis pour cela. Si, au contraire, tu ne peux convaincre
i seras condamné, et il faudra bien que tu me payes. »
ue nous savons de la logique de Protagoras se rapporte à
le la certitude, et nous donne la mesure de son scepticisme.
. Diogène Laerce rapporte qu'un des traités de Protagoras
s lequel commençait en ces termes : *L'homme est la me-*
es choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont, et de celles
pas en tant qu'elles ne sont pas. Ce qui veut dire, en d'au-
, que les choses ne sont que ce qu'elles paraissent à chacun
qu'ainsi chacun de nous n'a point d'autre juge à écouter,
st ou n'est pas, que son opinion individuelle. *Aliud judi-*
iorem est, dit Cicéron (*Academ.*, liv. II, c. 47), *qui putet id*
m esse quod cuique videatur. Sextus Empiricus (*Hypotyp.*
I, c. 32) s'exprime en termes analogues. « Protagoras,
nd que l'homme est la mesure de toutes choses, et par
ntend la règle suivant laquelle on doit juger. De sorte que
s paroles est que l'homme est le *criterium* ou la règle de la
la fausseté des choses. » Et plus loin (*ibid.*) : « On voit donc
Protagoras, l'homme est la règle de vérité de toutes les
existent; que, selon lui, toutes les choses qui paraissent
s existent par cela seul, et que celles qui ne sont aperçues
des hommes n'existent en aucune manière. » C'est cette
Platon combat dans le *Theétète.* Théétète, l'adversaire de
nt d'avancer que la science n'est autre chose que la sensa-
mots servent de point de départ à Socrate pour exposer et
n même temps les idées de Protagoras. Si la sensation est la
ecte Platon, il ne faut plus attribuer l'intelligence à l'homme
à tous les êtres doués de sensation, aux plus infimes des
e plus, comme la sensation est bornée au moment actuel,
science, il n'y a plus pour l'homme d'autre connaissance
n présent. De plus encore, la sensation variant d'homme
, même dans le même homme, étant différente d'elle-même
à l'autre, si elle est la science, il n'y a plus d'unité dans
ts; la même chose est vraie pour l'un, fausse pour l'autre,
se tout à la fois pour le même homme, suivant que d'un
'autre il est différemment affecté. Et alors que deviennent
faux? Enfin, avec le vrai et le faux s'évanouissent, par
analogues, le bien et le mal.
e de Protagoras sur le principe de la certitude resterait
[illegible] satisfaisante, si on ne le rattachait à son véritable

antécédent. Or, cet antécédent, c'est la croyance que l'âme n'e
sensation. Protagoras est donc conséquent à lui-même en sou
que l'homme est la mesure de toutes choses. D'une psychologi
sualiste devait découler nécessairement une logique sceptique.

Le Protagoras et *le Théétète* de Platon nous font connaître l
rale du sophiste abdéritain. Dans le premier de ces deux dial
Platon introduit un jeune Athénien, Hippocrate, qui veut s'in
à ses leçons. Mais, la vertu étant la base de tout enseignemen
crate, qui se trouve là présent et qui accompagne Hippocrate,
pelle Protagoras sur le caractère et l'essence de la vertu, et entr
de prouver son unité réelle, malgré la diversité de ses manifest
comme, par exemple, la science, la justice, la tempérance, l
teté, tandis que Protagoras s'ingénie à établir que c'est de l'en
de ces vertus particulières et distinctes que résulte la vertu. C
saisit parfaitement la différence des deux doctrines : dans celle
crate, le bien en soi, le devoir, considéré absolument, préexi
diverses espèces de vertus, et c'est de lui que celles-ci emp
leur existence et leur caractère; tandis que dans la doctrine
tagoras, la vertu n'est, en quelque sorte, qu'une dénominat
nérique, une appellation commune de la justice, de la scienc
tempérance, de la sainteté, et n'a plus ainsi qu'une unité pu
nominale. « Toutes ces vertus, dit-il, sont des parties de la ver
comme les parties de l'or, qui sont semblables entre elles et
dont elles font partie, mais comme les parties du visage, qui d
du tout auquel elles appartiennent, et aussi entre elles, ayant c
leur caractère propre. » Néanmoins, cette discussion et les term
lesquels elle est établie prouvent que Protagoras, au jugemen
de Platon, ne niait pas formellement toute vertu; et Platon,
même dialogue, met dans sa bouche une réplique qui ne peut
aucun doute à cet égard, lorsque Socrate, lui demandant si
dans les plaisirs est un bien, et vivre dans la douleur un mal,
fait répondre : « Oui, pourvu qu'on ne goûte que des plaisir
nêtes. » Il est vrai que, dans son *Théétète*, Platon prête à Pro
des opinions beaucoup moins acceptables : « Pour le juste et l'i
le saint et l'impie, *ses partisans* assurent que rien de tout cela
sa nature une essence qui lui soit propre, et que l'opinion q
un Etat s'en forme devient vraie par cela seul, et pour tout le
qu'elle dure. Et ceux mêmes qui, sur le reste, ne sont pas to
de l'avis de Protagoras, *suivent ici sa doctrine.* » Comment c
ces deux passages de Platon? Il n'y a qu'un seul moyen, à notr
c'est de dire que, dans son *Protagoras*, Platon a rapporté
nions du sophiste d'Abdère telles que celui-ci les professait
blement; tandis que, dans son *Théétète*, Platon a imposé aux d
psychologiques et logiques de Protagoras leurs véritables consé
En effet, là où il n'y a ni vrai ni faux absolument, là au
saurait y avoir ni bien ni mal en soi. C'est en ce même sen
prononce Aristote (*Mé*[illegible], liv. II, [illegible] 6) : « Protago
que l'homme est la me[illegible]utes cho[illegible] qui revient
chaque chose est réelle[illegible] chacun de
dividuellement; d'où [illegible]on en

entre le bien et le mal, et les autres choses désignées par ...posés les uns aux autres. » Ainsi, bien qu'Aristote n'accuse ...ras d'abolir formellement toute distinction entre le bien et ...male cependant la confusion du juste et de l'injuste comme ...nséquence inévitable de ce principe : *l'homme est la mesure ...oses.*

...de Protagoras sur l'existence et la nature de la Divinité ...esurée tout entière dans quelques ...tes que cite Diogène ...qui paraissent avoir appartenu à l'un de ses écrits. *Au sujet ...e ne puis savoir s'ils sont ou s'ils ne sont pas. Bien des choses ...a laisser la question dans le doute, à savoir, la difficulté de ...la courte durée de la vie humaine.* Platon, dans *le Théétète,* ...Protagoras en des termes tout à fait conformes aux paroles ...s par Diogène Laërce : « Voici ce que nous répondrait ...ou quelqu'un de ses partisans : *Généreux enfants ou vieil-... discourez assis à votre aise, et vous mettez les dieux de la ...lie que moi, dans mes écrits, je laisse de côté s'ils existent ...istent pas.* » Cicéron *de Nat. deorum,* lib. I, c. 12 et 23 ...e que répéter la citation de Diogène.

...physique de Protagoras s'accorde avec ses autres doctrines, ...nous en pouvons juger par quelques lignes de Sextus Empi-...*Hyp. Pyrrh.,* lib. I, c. 32. Suivant Protagoras, il n'y a point ...absolue, et tous les objets que nos sens nous représentent ...tants naissent dans le moment même, par rapport à chacun ...is que nous les apercevons. C'est sur ce fondement qu'il ...e mouvement est le principe général des choses, et que ...s que nous nous représentons sont produits par les diffé-...minations de ce mouvement et par les mélanges récipro-...tagoras, dit encore Sextus, prétend que la matière est ...que, comme elle s'écoule continuellement, il s'opère des ...ur remplacer ce qui s'est écoulé. » Or, ce système n'était ...i dans la philosophie grecque. Nous y reconnaissons sans ...trine d'Héraclite, comme l'atteste d'ailleurs expressément ...du *Théétète,* qui attribue la même opinion à Empédocle ...éral, à tous les premiers philosophes de la Grèce, Par-...ple.

...fois rhétorique et dialectique, logique et morale, psycho-...ysique, la philosophie de Protagoras offre, à travers la ...de ses parties, une remarquable unité, et constitue un ...u tout s'enchaîne. Sa théodicée et sa morale dérivent de sa ...mme celle-ci de sa psychologie et de sa physique. Si l'âme ...tière dans les sensations, si savoir c'est sentir, il faut bien ...tte conclusion, qu'il n'est rien de permanent et d'immuable ...igence de chacun de nous, et, à plus forte raison, rien d'uni-...de commun, entre les diverses intelligences. Mais si l'homme ...re de toutes choses, en d'autres termes, s'il n'y a d'autre ...juger du vrai que ce qu'il en semble à chacun, il n'y a plus ...la même, d'absolument vrai ; et l'on aboutit irrésistiblement ...oses où chacun a sa vérité, et où, par conséquent, il ...té : la vérité étant une ou cessant d'être. Mais où rien

antécédent. Or, cet antécédent, c'est la croyance que l'âme n'(sensation. Protagoras est donc conséquent à lui-même en sou que l'homme est la mesure de toutes choses. D'une psychologi sualiste devait découler nécessairement une logique sceptique.

Le Protagoras et *le Théétète* de Platon nous font connaître rale du sophiste abdéritain. Dans le premier de ces deux dial Platon introduit un jeune Athénien, Hippocrate, qui veut s'ii à ses leçons. Mais, la vertu étant la base de tout enseignemei crate, qui se trouve là présent et qui accompagne Hippocrate pelle Protagoras sur le caractère et l'essence de la vertu, et enti de prouver son unité réelle, malgré la diversité de ses manifesl comme, par exemple, la science, la justice, la tempérance, l teté, tandis que Protagoras s'ingénie à établir que c'est de l'ei de ces vertus particulières et distinctes que résulte la vertu. (saisit parfaitement la différence des deux doctrines : dans celle crate, le bien en soi, le devoir, considéré absolument, préexi diverses espèces de vertus, et c'est de lui que celles-ci emp leur existence et leur caractère; tandis que dans la doctrine (tagoras, la vertu n'est, en quelque sorte, qu'une dénominat nérique, une appellation commune de la justice, de la science tempérance, de la sainteté, et n'a plus ainsi qu'une unité pı nominale. « Toutes ces vertus, dit-il, sont des parties de la ver comme les parties de l'or, qui sont semblables entre elles et dont elles font partie, mais comme les parties du visage, qui d du tout auquel elles appartiennent, et aussi entre elles, ayant (leur caractère propre. » Néanmoins, cette discussion et les term lesquels elle est établie prouvent que Protagoras, au jugemen de Platon, ne niait pas formellement toute vertu; et Platon, même dialogue, met dans sa bouche une réplique qui ne peul aucun doute à cet égard, lorsque Socrate, lui demandant si dans les plaisirs est un bien, et vivre dans la douleur un mal, fait répondre : « Oui, pourvu qu'on ne goûte que des plaisii nêtes. » Il est vrai que, dans son *Théétète*, Platon prête à Pro des opinions beaucoup moins acceptables : « Pour le juste et l'i le saint et l'impie, *ses partisans* assurent que rien de tout cela sa nature une essence qui lui soit propre, et que l'opinion q un Etat s'en forme devient vraie par cela seul, et pour tout l(qu'elle dure. Et ceux mêmes qui, sur le reste, ne sont pas toı de l'avis de Protagoras, *suivent ici sa doctrine.* » Comment c ces deux passages de Platon? Il n'y a qu'un seul moyen, à notr c'est de dire que, dans son *Protagoras*, Platon a rapporté nions du sophiste d'Abdère telles que celui-ci les professait (blement; tandis que, dans son *Théétète*, Platon a imposé aux d psychologiques et logiques de Protagoras leurs véritables conséq En effet, là où il n'y a ni vrai ni faux absolument, là aus saurait y avoir ni bien ni mal en soi. C'est en ce même sens prononce Aristote (*Métaphysique*, liv. II, c. 6) : « Protagor que l'homme est la mesure de toutes choses; ce qui revient à (chaque chose est réellement ce qu'elle apparaît à chacun de n dividuellement; d'où résulte une inévitable confusion entre

s, entre le bien et le mal, et les autres choses désignées par opposés les uns aux autres. » Ainsi, bien qu'Aristote n accuse agoras d abolir formellement toute distinction entre le bien et signale cependant la confusion du juste et de l'injuste comme conséquence inévitable de ce principe : *l'homme est la mesure choses.*

ion de Protagoras sur l existence et la nature de la Divinité résumée tout entière dans quelques lignes que cite Diogène et qui paraissent avoir appartenu à l un de ses écrits. *Au sujet , je ne puis savoir s'ils sont ou s'ils ne sont pas. Bien des choses nt à laisser la question dans le doute, à savoir, la difficulté de e et la courte durée de la vie humaine.* Platon, dans *le Théetète,* r Protagoras en des termes tout à fait conformes aux paroles ées par Diogène Laërce : « Voici ce que nous répondrait as ou quelqu un de ses partisans : *Généreux enfants ou vieil-us discourez assis à votre aise, et vous mettez les dieux de la andis que moi, dans mes écrits, je laisse de côté s'ils existent 'existent pas.* » Cicéron *de Nat. deorum*, lib. I, c. 12 et 23 uère que répéter la citation de Diogène.

la physique de Protagoras s'accorde avec ses autres doctrines, e nous en pouvons juger par quelques lignes de Sextus Empi-*ypotyp. Pyrrh.*, Lib. I, c. 32. Suivant Protagoras, il n y a point e absolue, et tous les objets que nos sens nous représentent xistants naissent dans le moment même, par rapport à chacun tels que nous les apercevons. C'est sur ce fondement qu'il e le mouvement est le principe général des choses, et que tres que nous nous représentons sont produits par les diffé-terminations de ce mouvement et par les mélanges récipro-Protagoras, dit encore Sextus, prétend que la matière est t que, comme elle s'écoule continuellement, il s'opère des pour remplacer ce qui s'est écoulé. » Or, ce système n'était eau dans la philosophie grecque. Nous y reconnaissons sans doctrine d'Héraclite, comme l'atteste d ailleurs expressément ge du *Théetète*, qui attribue la même opinion à Empédocle énéral, à tous les premiers philosophes de la Grèce, Par-xcepté.

la fois rhétorique et dialectique, logique et morale, psycho-physique, la philosophie de Protagoras offre, à travers la ité de ses parties, une remarquable unité, et constitue un ou tout s'enchaîne. Sa théodicée et sa morale dérivent de sa comme celle-ci de sa psychologie et de sa physique. Si l'âme entière dans les sensations, si savoir c'est sentir, il faut bien cette conclusion, qu'il n'est rien de permanent et d'immuable elligence de chacun de nous, et, à plus forte raison, rien d uni-en de commun, entre les diverses intelligences. Mais si l homme sure de toutes choses, en d'autres termes, s il n'y a d'autre r juger du vrai que ce qu'il en semble à chacun, il n'y a plus cela même, d'absolument vrai; et l'on aboutit irrésistiblement de choses où chacun a sa vérité, et où, par conséquent, il s de vérité : la vérité étant une ou cessant d'être. Mais où rien

bli. L'auteur y expose encore, par la bouche d'un de ses perso
avec une crédulité qui ne semble pas feinte, certaines vertus
lières aux démons.

Depuis longtemps publié, mais avec négligence, ce dialogue
récemment, dans M. Boissonade, un éditeur habile et consc
(Nuremberg, 1838). Le célèbre philologue, qui s'est depu
temps donné pour tâche d'exhumer tous les livres grecs d
jusqu'ici, à tort ou à raison, par les éditeurs, nous a, e
fait connaître plusieurs opuscules inédits de Psellus qui ach
peindre au vif le caractère du célèbre polygraphe : ce sont
abrégés de grammaire, de tactique, d'histoire naturelle, des
tions scolastiques de la dernière puérilité, comme l'éloge d
et de la punaise, des allocutions à ses élèves pour les enco
travail, ou pour les réprimander d'être venus trop tard à sa cla
enfin neuf lettres, dont l'élégance maniérée rappelle à la
mauvais goût qui régnait alors dans la littérature byzantine
que nous avons vu régner plus tard, en France, dans la s
précieuses. M. Boissonade nous a aussi donné, dans ses
græca (t. III, p. 200), un ouvrage inédit, en vers politi
Psellus, sur la grammaire.

Les *Questions diverses* n'ont été imprimées qu'une fois, et
traduction latine, par J.-A. Fabricius, au tome V de sa *Bi*
grecque (édition originale). Quant aux autres écrits de Psel
sieurs ne nous sont connus que par des traductions latines
même dont le texte grec a été publié auraient besoin d'être r
l'exactitude que la critique met aujourd'hui à ces sortes de
En outre, il reste encore de ce fécond écrivain des ouvrag
ment inédits. Une édition complète de tous les ouvrages d
serait désirable, sans doute; elle épargnerait beaucoup d'e
amateurs de l'antiquité, qui sont forcés, pour le connaître,
péniblement bien des bibliothèques. Je n'ose croire, toute
l'aperçu qu'on vient de lire encourage beaucoup un futur éd
attendant que cet éditeur se présente et réalise cette difficile
devra chercher la liste des nombreux opuscules de Psellu
Lexique bibliographique de Hoffmann, et de plus amples d
sa biographie, soit dans la diatribe de L. Allatius, *de Pselli*
au tome V de la *Bibliothèque grecque* de Fabricius (éditi
nale), soit dans l'édition de cette même *Bibliothèque* par Ha
p. 41-97, où l'on renvoie aux autres biographes qui ont
Psellus.

Il n'est pas inutile d'observer, en terminant, que Michel
été quelquefois confondu avec Michel d'Ephèse, dont nous
scolies sur quelques ouvrages d'Aristote.



PSYCHOLOGIE ... âme, et ... ours : dis
l'âme, science de l'âm ... le ainsi ... de la p
qui a pour objet la co ... l'âme ... ultés c
en elles-mêmes et étu ... seul ... consc
autres branches de la ... à l'
seule, mais à son princi

n à ses facultés proprement dites, mais aux lois qui les . aux fins qu'elles doivent se proposer, aux objets qu'elles atteindre. Par là, la psychologie occupe nécessairement la vient l'introduction ou le premier chapitre de la philosophie re : l'âme qui se connaît et s'observe elle-même à l'aide de la e, ce n'est pas autre chose que ma personne, ce n'est pas se que moi considère dans la sphère de mon existence propre. ne sais pas d'abord que je suis et de quelle nature je suis, ain que je chercherai à découvrir d'où je viens, où je vais, ce is faire, ce que je puis savoir, quelle place je tiens dans

n de la psychologie est assez nouveau : car ce n'est qu'à la vi° siècle, si nos recherches ne nous trompent pas, qu'un e allemand, appelé Goclenius, l'inscrivit pour la première fois un de ses ouvrages : ... *hoc est de hominis perfectione, tu, etc.*, in-8, Marbourg, 1590. Mais la science que ce nom est aussi ancienne que la philosophie : car elle n'est que la ie même, considérée dans son élément le plus indispensable, ire dans les facultés dont elle est obligée de faire usage, dans pes d'où découlent et auxquels se ramènent tous ses résul-il possible, en effet, de ne pas apercevoir tout un système gique, toute une théorie de la nature et des facultés de l'âme, ement de l'intelligence, dans les systèmes de Pythagore, de le, de Démocrite, d'Empédocle, d'Anaxagore ? Quant à ce n'est pas au hasard, et comme par surprise, qu'il a admis ologie ; il a nettement indiqué son objet et son principe et l'a e comme la base de toute recherche philosophique en ap-abord l'homme à la connaissance de lui-même. Après lui, vations psychologiques prennent de plus en plus de place dans ophie, et il ne serait pas difficile de recueillir dans Platon, stote, chez les épicuriens, les stoïciens, les alexandrins, les es, autant de corps de doctrine parfaitement distincts où les de l'âme humaine sont scrupuleusement analysées et classées. ne que Socrate avait proclamée dans l'antiquité, Descartes la a dans les temps modernes, en lui donnant l'évidence et la d'un axiome de géométrie. Par le *cogito, ergo sum*, ou en t que la conscience est le seul fondement sur lequel repose la de notre existence, et par suite celle des autres êtres, il a observation de soi-même, de l'analyse de la pensée, le début re et la partie la plus essentielle de la philosophie. En effet, audra cette analyse, autant vaudront les conséquences que pourrons tirer relativement à Dieu, à la nature, à la substance être, à la fin qui nous est proposée, puisque de toutes ces ne savons absolument rien que par les idées qui sont en par la connaissance que nous avons de notre propre pensée. ologie prit-elle dès ce moment un essor auparavant on peut s'en assurer par les œuvres de Malebranche, tz, de Locke, de Berkeley, de Hume; mais ce dernier siècle, principalement en Allemagne de Kant et celle de Reid, qu'elle est devenue

bli. L'auteur y expose encore, par la bouche d'un de ses , p
avec une crédulité qui ne semble pas feinte, certaines ime
lières aux démons. anci

Depuis longtemps publié, mais avec négligence, c s : la
récemment, dans M. Boissonade, un éditeur hab t, sans
(Nuremberg, 1838). Le célèbre philologue, q it chacun
temps donné pour tâche d'exhumer tous les
jusqu'ici, à tort ou à raison, par les éditer et les consi
fait connaître plusieurs opuscules inédits de P ons se prés
peindre au vif le caractère du célèbre polygr aissances qu
abrégés de grammaire, de tactique, d'histoir it à des conn
tions scolastiques de la dernière puérilité. psychologie for
et de la punaise, des allocutions à ses é peut se confo
travail, ou pour les réprimander d'être ve onscription et l'
enfin neuf lettres, dont l'élégance ma mes ou les fai
mauvais goût qui régnait alors dans l el elle les doit
que nous avons vu régner plus tard, re usage, et com
précieuses. M. Boissonade nous a affire également à
græca (t. III, p. 200), un ouvra ons n'ont pas été
Psellus, sur la grammaire. ntière, contestables

Les *Questions diverses* n'ont ét ur guide que le has
traduction latine, par J.-A. Fa ement, dans la prop
grecque (édition originale). Qu
sieurs ne nous sont connus q son de notre temps e
même dont le texte grec a ét aissance de la nature
l'exactitude que la critique hypothèses qui, telles
En outre, il reste encore de Straton, explic
ment inédits. Une éditio pensée par les propriété
serait désirable, sans do naturelles, cultivées
amateurs de l'antiquité qui, placée en quelqu
péniblement bien de relation avec elle, est t
l'aperçu qu'on vient d son domaine. C'est la
attendant que cet édi organiques dans le co
devra chercher la à absorber dans son sei
Lexique bibliograp battue avec beaucoup
sa biographie, so *la légitimité et de la dist*
au tome v de l publié dans les *Nouveaux*
nale), soit dan *des Sciences morales e*
p. 41-97, où cette créature éminente
Psellus. n'en disconvient pas; m

Il n'est pas subdiviser en deux autres, la
été quelquef conteste. En vain le sent
scolies sur il sous une forme ou so
en vain ce sentime
PSYC l'origine cette sub
l'âme, sci mie ; e
qui a po des
en elles scie
autres
seule,

…iée de près, ne présente rien qui le
…nomènes qu'on rapporte à l'âme;
… être particulier, et à y voir
… Car, dire qu'ils sont d'une
… soit vrai des phénomènes
… caractères propres. C'est de
…sité des fonctions, qui n'en
… sa façon, à une même fin.
…sme dont les fonctions sont les
…s; à ce titre, elles ne sont toutes
… unité, qui, sous peine de n'être
… d'une seule et unique science, la
… phénomènes qu'on rapporte à l'âme
…nographie; l'importance et la variété
…rêter à cette monographie un intérêt
…s plus de raison de l'ériger en science
…e autre fonction. Le dédoublement de la
…x autres, la physiologie et la psychologie,
…extes, mais n'a point de fondement véritable
…logie, quoi qu'on fasse, n'est et ne sera jamais
…ence de l'homme. »

… objection, un grand nombre de faits sont habi… …n signale la dépendance qui existe entre les pré… …es de l'âme et les fonctions organiques. Celles-ci …ées, affaiblies, supprimées; les mêmes accidents se …ns ceux-là. Un organe de moins nous enlève tout un … de sensations. Certaines maladies nous ôtent la mé… …utres la raison; et sans la raison que devient la volonté? …s appelons l'esprit a son enfance, sa jeunesse, sa maturité, …ude comme le corps, et, par conséquent, comme la vie du …me la somme des fonctions que nous observons en lui. De …rand nombre de nos connaissances et de nos affections, des …re sensibilité et de notre intelligence, ne peuvent pas plus se …u'ils ne peuvent exister sans le corps, c'est-à-dire qu'ils se … toujours à quelque objet matériel, à quelque fait extérieur, … tour, suppose l'intervention des sens. Comment, en effet, …le la perception et de la sensation sans penser aux choses …x qualités physiques et aux corps que nous avons perçus …t, par conséquent, aux organes qui nous ont servi d'instru… …intenant si l'on songe que la perception du monde sensible …utes nos autres connaissances, et que la sensation est anté… …os sentiments, n'est-on pas autorisé à généraliser cette …, et à dire du sujet ce que nous disons des phénomènes, à … l'esprit comme absolument incapable de s'observer lui… …n célèbre physiologiste de ce siècle et un des ennemis les …ls de la psychologie, Broussais, a surtout été frappé de cette … Il ne pouvait comprendre, disait-il, ces expérimentateurs …elle espèce qui se ferment les yeux et les oreilles pour

…l'abord que nous n'avons pas à traiter ici, quoique

une science tout à fait distincte ; et c'est encore beaucoup pl qu'elle a été reconnue dans l'enseignement à sa place légitime son véritable nom. Conformément à une tradition très-ancie philosophie, avant cela, ne comprenait que trois parties : la l la métaphysique et la morale, auxquelles se mêlaient, sans sans méthode, les observations psychologiques dont chacune sciences était obligée d'emprunter ses principes.

Après la définition que nous venons de donner et les considé historiques qui la justifient, plusieurs questions se prés l'esprit. 1° Quand on la compare, soit aux connaissances qui sent le domaine propre de la philosophie, soit à des connais étrangères, à la physiologie, par exemple, la psychologie form une science véritablement à part et qui ne peut se confond aucune autre? 2° Quelle est l'étendue, la circonscription et l'or tion de cette science? Quels sont les problèmes ou les faits embrasse, et quel est l'ordre dans lequel elle les doit dis 3° Quelle est la méthode dont elle doit faire usage, et commen méthode doit-elle être employée pour suffire également à to parties de la science? Tant que ces questions n'ont pas été re la psychologie et la philosophie tout entière, contestables da existence même, n'ont pour règle et pour guide que le hasard allons essayer de les traiter successivement, dans la proporti nous impose la nature de ce Recueil.

1°. Il faut rendre cette justice à la raison de notre temps et au grès que nous avons faits dans la connaissance de la nature, qu discrédité complétement ces vieilles hypothèses qui, telles qu *misme* de Démocrite ou l'*hylozoïsme* de Straton, expliqua phénomènes de la sensibilité et de la pensée par les propriétés ge de la matière. Mais parmi les sciences naturelles, cultivées auj avec tant de succès, il y en a une qui, placée en quelque so près de l'âme et constamment en relation avec elle, est très-p la revendiquer comme une partie de son domaine. C'est la phys ou la science de la vie et des fonctions organiques dans le corps h Cette prétention de la physiologie à absorber dans son sein la p logie a été très-bien exposée et combattue avec beaucoup de fo M. Jouffroy, dans son mémoire *De la légitimité et de la distinctio psychologie et de la physiologie*, publié dans les *Nouveaux méla* le t. XI des *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et polit* « Que l'homme, dit M. Jouffroy, cette créature [illegible], de l'objet d'une science spéciale, on n'en a [illegible] pas ; mais q science puisse légitimement se subdiviser en deux autres, la phys et la psychologie, voilà ce que l'on conteste. En vain le sen [illegible] double nature dans l'homme apparaît-il sous une forme [illegible] dans les opinions de tous les peuples ; en vain ce sentiment se jour dans la science, y a-t-il introduit dès l'origine cette subdivisi plus puissant que toutes les objections, il y [illegible] ; en vai reçu du christianisme la consécration de la foi, et des plus esprits qui aient étudié la nature humaine, celle de la science ; jours encore, aux yeux de beaucoup d'hommes, ce sentimen qu'une illusion, et la dualité qu'il affirme qu'une apparence. A

nature humaine, étudiée de près, ne présente rien qui le
i y trouve bien tous les phénomènes qu'on rapporte à l'âme;
n'autorise à les attribuer à un être particulier, et à y voir
e qu'une des fonctions de la vie. Car, dire qu'ils sont d'une
ciale, ce n'est rien avancer qui ne soit vrai des phénomènes
itre fonction, qui ont aussi leurs caractères propres. C'est de
ité même que résulte la diversité des fonctions, qui n'en
pas moins toutes, chacune à sa façon, à une même fin.
a vie est une; c'est un mécanisme dont les fonctions sont les
ce titre, toutes sont égales; à ce titre, elles ne sont toutes
ments d'une seule et même unité, qui, sous peine de n'être
ise, doit rester l'objet d'une seule et unique science, la
la nature humaine. Les phénomènes qu'on rapporte à l'âme
venir l'objet d'une monographie; l'importance et la variété
nomènes peuvent prêter à cette monographie un intérêt
; mais il n'y a pas plus de raison de l'ériger en science
e que celle de toute autre fonction. Le dédoublement de la
l'homme en deux autres, la physiologie et la psychologie,
trouver des prétextes, mais n'a point de fondement véritable
lité; la psychologie, quoi qu'on fasse, n'est et ne sera jamais
pitre de la science de l'homme. »
ui de cette objection, un grand nombre de faits sont habi-
t cités. On signale la dépendance qui existe entre les pré-
enomènes de l'âme et les fonctions organiques. Celles-ci
troublées, affaiblies, supprimées; les mêmes accidents se
it dans ceux-là. Un organe de moins nous enlève tout un
ies et de sensations. Certaines maladies nous ôtent la mé-
d'autres la raison; et sans la raison que devient la volonté?
us appelons l'esprit à son enfance, sa jeunesse, sa maturité,
tude comme le corps, et, par conséquent, comme la vie du
nne la somme des fonctions que nous observons en lui. De
grand nombre de nos connaissances et de nos affections, des
tre sensibilité et de notre intelligence, ne peuvent pas plus se
qu'ils ne peuvent exister sans le corps, c'est-à-dire qu'ils se
t toujours à quelque objet matériel, à quelque fait extérieur,
a tour, suppose l'intervention des sens. Comment, en effet,
de la perception et de la sensation sans penser aux choses
ux qualités physiques et aux corps que nous avons perçus
et, par conséquent, aux organes qui nous ont servi d'instru-
laintenant si l'on songe que la perception du monde sensible
outes nos autres connaissances, et que la sensation est anté-
nos sentiments, n'est-on pas autorisé à généraliser cette
n, et à dire du sujet ce que nous disons des phénomènes, à
l'esprit comme absolument incapable de s'observer lui-
Un célèbre physiologiste de ce siècle et un des ennemis les
nts de la psychologie, Broussais, a surtout été frappé de cette
Il ne pouvait comprendre, disait-il, ces expérimentateurs
uvelle espèce qui se ferment les yeux et les oreilles pour
penser.
marquera d'abord que nous n'avons pas à traiter ici, quoique

s; non à ses facultés proprement dites, mais aux lois qui les issent, aux fins qu'elles doivent se proposer, aux objets qu'elles vent atteindre. Par là, la psychologie occupe nécessairement la et devient l'introduction ou le premier chapitre de la philosophie entière : l'âme qui se connaît et s'observe elle-même à l'aide de la science, ce n'est pas autre chose que ma personne, ce n'est pas e chose que moi considéré dans la sphère de mon existence propre. si je ne sais pas d'abord que je suis et de quelle nature je suis, t en vain que je chercherai à découvrir d'où je viens, où je vais, ce je dois faire, ce que je puis savoir, quelle place je tiens dans ivers.

e nom de la psychologie est assez nouveau : car ce n'est qu'à la du XVI[e] siècle, si nos recherches ne nous trompent pas, qu'un sophe allemand, appelé Goclenius, l'inscrivit pour la première fois tête d'un de ses ouvrages : *[illegible], hoc est de hominis perfectione, ne, ortu, etc.*, in-8°, Marbourg, 1590. Mais la science que ce nom gne est aussi ancienne que la philosophie : car elle n'est que la osophie même, considérée dans son élément le plus indispensable, -à-dire dans les facultés dont elle est obligée de faire usage, dans principes d'où découlent et auxquels se ramènent tous ses résul-. Est-il possible, en effet, de ne pas apercevoir tout un système hologique, toute une théorie de la nature et des facultés de l'âme, également de l'intelligence, dans les systèmes de Pythagore, de ménide, de Démocrite, d'Empédocle, d'Anaxagore ? Quant à rate, ce n'est pas au hasard, et comme par surprise, qu'il a admis sychologie ; il a nettement indiqué son objet et son principe et l'a entée comme la base de toute recherche philosophique en ap- nt d'abord l'homme à la connaissance de lui-même. Après lui, observations psychologiques prennent de plus en plus de place dans hilosophie, et il ne serait pas difficile de recueillir dans Platon, s Aristote, chez les épicuriens, les stoïciens, les alexandrins, les tiques, autant de corps de doctrine parfaitement distincts où les ltés de l'âme humaine sont scrupuleusement analysées et classées. maxime que Socrate avait proclamée dans l'antiquité, Descartes la ouvela dans les temps modernes, en lui donnant l'évidence et la ision d'un axiome de géométrie. Par le *cogito, ergo sum*, ou en trant que la conscience est le seul fondement sur lequel repose la itude de notre existence, et par suite celle des autres êtres, il a de l'observation de soi-même, de l'analyse de la pensée, le début essaire et la partie la plus essentielle de la philosophie. En effet, nt vaudra cette analyse, autant vaudront les conséquences que s en pourrons tirer relativement à Dieu, à la nature, à la substance notre être, à la fin qui nous est proposée, puisque de toutes ces ses nous ne savons absolument rien que par les idées qui sont en s, que par la connaissance que nous avons de notre propre pensée. ssi la psychologie prit-elle dès ce moment un essor auparavant nnu, comme on peut s'en assurer par les œuvres de Malebranche, rnauld, de Leibnitz, de Locke, de Berkeley, de Hume; mais ce st guère qu'à la fin du dernier siècle, principalement en Allemagne en Écosse, dans l'école de Kant et celle de Reid, qu'elle est devenue

voir que je suis; je le sais par un sentiment direct, par une ap ception immédiate et inséparable de mon existence même : car, po moi, être et savoir que je suis, mon existence et ma conscience so un fait identique. Or, il ne m'est pas donné de savoir que je suis, sa que je sache, en même temps, de quelle nature je suis. La conscien c'est la pensée; je me connais donc nécessairement comme un êt pensant. En même temps que je pense, j'agis, je veux, je sens; me connais donc comme un être sensible, actif et libre. Excepté pa les rapports de l'esprit et du corps, terrain commun aux deux scienc la psychologie n'a donc aucun besoin de la physiologie; et, toutes l fois que celle-ci a voulu usurper ses attributions, elle a été obligée se créer d'abord, tant bien que mal, un système psychologique.

La place de la psychologie n'est pas moins distincte dans le cen même de la philosophie, quand on la compare aux autres parties cette science. Tenons-nous-en, pour un instant, à la division la p ancienne et la plus répandue, à celle qui réduit toute la philosophi la logique, à la morale et à la métaphysique. Il est bien évident q chacune de ces trois branches de connaissances s'appuie sur certa faits, sur certains principes qui ne peuvent être puisés que dans conscience, ou, ce qui est la même chose, qui ne peuvent être consta que par l'observation intérieure, parce qu'ils n'appartiennent q l'esprit humain. Ainsi, la logique, en donnant des règles à l'inte gence, en lui enseignant les moyens de trouver la vérité et d'échap à l'erreur, suppose nécessairement l'intelligence déjà connue dans s facultés, ses lois et ses principales opérations. De même, la mora est incapable de nous montrer ce qu'exige de nous, dans toutes l situations de la vie, le principe du devoir, si elle n'admet d'abord q ce principe existe dans notre âme; que nous sommes des êtres libre capables non-seulement de discerner, mais de choisir entre le bien e le mal, et poussés vers l'un, détournés de l'autre, par le sentimen Enfin la métaphysique ne peut rien nous apprendre de la nature et d l'existence des êtres, de leurs causes, de leurs principes, de leu rapports, qui ne soit une application, et, par conséquent, ne suppo une analyse très-approfondie des notions premières de la raison. s'agit donc simplement de savoir si l'observation de nos facultés inte lectuelles et morales doit être partagée entre ces trois sciences, ou elle doit faire l'objet d'une science à part, d'une quatrième partie de philosophie, destinée à servir aux autres de base et d'introducti commune. Réduite à ces termes, la question est bientôt résolue : nos diverses facultés, réunies dans un être dont l'unité est le prem attribut, sont de leur nature inséparables, et ne peuvent ni s'exe ni être étudiées l'une sans l'autre. Cette vérité peut être consid comme le premier et le plus imp[illegible]nt résultat de l'expérience psy logique : c'est pour l'avoir [illegible] que les philosophes sont to dans la plupart des hypoth[illegible]s erreurs qu'on leur reproch

2°. La psychologie une [illegible] science dis se présente la seconde que[illegible] est la division et l'organis[illegible] l'ordre de ses parties?

Suivant Kant, la psych

ologie *empirique*, qui a pour objet les phénomènes du
traction faite de la substance à laquelle ils se rappor-
re de l'âme, de notre être spirituel; et la psychologie
ppe seulement de la substance de notre être, de la
l'immortalité de l'âme, abstraction faite de tous les
parées par leur objet, ces deux parties de la science
ons par la méthode ou par la faculté qu'elles met-
puisque l'une n'en appelle qu'à la conscience, assi-
a un sens particulier, et l'autre qu'à la raison. Nous
existe pas dans notre opinion de division plus mal
ia. Ni les phénomènes dont se compose notre exis-
, notre vie intellectuelle et morale, ne peuvent se
principe dans lequel ils résident, sans la cause dont
cette cause ou ce principe ne peuvent être conçus
nes. De quoi s'agit-il, en effet? Quel est l'objet véri-
que nous essayons de définir? Ce n'est pas l'âme en
en général, c'est-à-dire un être abstrait auquel nous
dre que par une suite de raisonnements, et dont
en nous qu'une idée plus ou moins vague; c'est, au
il y a de plus près de nous, de plus particulier et de
lans notre connaissance, notre personne elle-même,
omme nous l'avons déjà remarqué plus haut, c'est
e que nous saisissons, par une aperception immé-
identique et indivisible; nous ne faisons pas interveu-
sme la pensée suppose un être pensant, la volonté
, je pense et je veux; donc je suis: mais la même
onscience qui accompagne chacune de mes pensées,
sensations, chacun des actes de ma volonté, m'ap-
s comme une personne, comme une cause, comme
t et sensible, toujours le même au milieu des change-
stence. Il ne faut donc pas faire deux parts, l'une pour
tre pour l'expérience; il n'y a de place ici que pour
pour une expérience particulière, celle de la con-
n de laquelle nous saisissons à la fois le principe et
et les actes, l'être et ses qualités. Qu'on essaye de
ux éléments de notre existence entre deux facultés
par suite entre deux sciences, on aura d'un côté
les, c'est-à-dire de vaines hypothèses, une scolastique
tre, des faits sans cause, sans raison d'être, un gros-

ychologie soit une seule science, dont l'expérience,
nons de la définir, est l'unique fondement, il est ce-
d'y faire trois parts, ou de considérer la personne hu-
aspects principaux: le premier est celui des *phéno-*
[illegible] nous [illegible]ons ou dont nous sommes les auteurs,
[illegible] pas en nous; le second est celui des *facultés* ou
[illegible], des pouvoirs particuliers, au moyen des-
quels se partagent les diverses espèces
t celui du *moi*, étudié en lui-même,
dentité, sa personnalité, dans son

existence comme être et comme cause. Evidemment, ces tro
sont inséparables, comme nous l'avons démontré plus haut;
les connaissons pas, et ne pouvons pas concevoir qu'elles
l'une sans l'autre. Cependant elles nous présentent de profon
rences, et il faut absolument qu'on les distingue, si l'on veut s
la clarté de l'analyse et de la science aux confuses lueurs du s
mun. La personne humaine, le *moi*, n'est pas une collection d
tions, comme l'affirmait Condillac; ou d'impressions et d'idées
le pensait Hume; ou, selon la supposition de Kant, la consc
accompagne toutes nos pensées : c'est véritablement un ê
force, une cause qui a son existence propre et absolument in
D'un autre côté, entre la personne humaine, considérée
unité, et les phénomènes innombrables, les modes fugitifs don
le principe, il y a, non pas une idée, une pure abstraction de
mais un fait intermédiaire, la distinction des pouvoirs ou de
de l'âme. Comment, en effet, si mes facultés n'ont rien de
n'y a pas dans notre être des aptitudes diverses, des disposi
effaçables et comme des organes spirituels, nous expliquer
rences qui existent entre ces trois faits généraux et cons
mariés ensemble: sentir, penser, vouloir? Mais nous répé
ces matières appartiennent toutes également à l'observation,
ne dépassent pas la portée de la conscience, aidée par l'ar

Les objets que nous venons d'indiquer: les phénomè
facultés et le principe même, le fond identique de l'âme hu
du *moi*, voilà ce qui constitue le domaine propre de la psyc
son patrimoine, en quelque sorte inaliénable. Là, elle est ch
là, elle suffit à elle-même, et est en droit de repousser tout
étranger; là aussi elle ne rencontre que des vérités générale
voulons dire sans exception et vraiment dignes de former une
car la nature de l'esprit humain est la même chez tous les h
Mais nous avons parlé d'un terrain commun entre la psycholog
physiologie, à savoir: les rapports de l'âme et du corps, o
nous exprimer plus exactement, de l'âme et de la vie. Ce
aucune des deux sciences n'est autorisée à le négliger. Au ph
comme au médecin il importe de savoir quelle influence récip
nature a établie entre les divers états de l'organisation, comm
qui résultent de l'âge, du tempérament, de la santé, de la m
du climat, de la race, et les différents développements de nos
intellectuelles et morales. C'est dans cette sphère d'observatio
rencontre les questions si attachantes du sommeil, des rêve
léthargie, de la folie, de l'hallucination, de l'âme des bêtes
psychologie des animaux; questions assez mal étudiées jus
sent, parce qu'elles l'ont été ... s des préoccupations exc
en général par le côté qui reg... physiologie.

A cette branche accessoire
chologie, nous en joindrons
ce que nous appellerons la ps
certains phénomènes de l'âme
dinaire de la vie, et ne se pro
hommes, même quand ils

mêmes causes. Tels sont, par exemple, les phéno-
usiasme, de l'extase, ... du somnambu-
lisme animal. Quel que soit le principe qu'on désigne
a été imaginé pour rendre compte de certains faits
... Ces faits existent-ils, oui ou non? et s'ils
ont-ils? A quelles facultés appartiennent-ils? Quelles
leurs lois, leur influence sur les facultés ordinaires?
... seront abandonnées ou à des enthousiastes,
... sans expérience, ou à une pratique étroite qui
... des maux physiques, on ne pourra pas
... Elles ne le sont pas davantage par une
... Or, comme elles intéressent encore bien
... il est impossible qu'elles se passent de
... que.

... psychologie comme nous venons de le faire,
... est son objet, de quelles parties elle se compose,
... son indépendance comme science, nous
... même la dernière question qu'il nous reste à
... méthode psychologique. En effet, puisque la
... essentiellement de la physiologie, et que la
... moyen d'observation tout à fait indépendant,
... fait usage n'est pas celle qui explique le dedans
... volonté par les passions, la raison par les sens,
par des forces sans intelligence, en un mot elle re-
... empirique. D'un autre côté, comme elle est avant
... observation, comme elle saisit à la fois, par la per-
..., le fait et la cause, le sujet et les phénomènes,
... et l'être particulier, la personne que cette raison
... également la méthode rationnelle ou spécula-
... que par déduction et ne repose que sur des idées
... dire sur des hypothèses. La psychologie a donc sa
qui ne peut être confondue avec aucune autre. Sans
expérience qu'elle emprunte tous ses résultats; mais,
... déjà dit, à une expérience à part, *sui generis*,
constitue notre existence est donné à la fois, pour
... et distingue par l'analyse. L'œuvre de déduction
proprement parler, que dans les autres parties de la
c'est là ce qui marque à la psychologie son rang parmi
ce qui nous montre l'impossibilité de la substituer à
philosophie tout entière. *Voyez*, pour plus de détails,
..., p. 77-84.

... ter tout ce qui a été écrit sur la psychologie, nous
... d'indiquer ici quelques ouvrages historiques, en
... que ces différentes histoires de la psychologie lais-
... et se distinguent à peine d'une histoire générale
..., *Historia animæ humanæ*, in-8°. Paris,
... conscience (*Geschichte des Selbstgefühls*),
... nning, *Histoire des âmes des hommes*
... — Schmid Charles-Chrétien-
... *en général*, en tête de la *Psy-*

chologie empirique, in-8°, Iéna, 1791-96; *Magasin psycho*
3 vol. in-8°, ib., 1796 (all.). — Maass, *Sur les premiers ess*
chologiques chez les Grecs, dans le tome Ier du *Magasin psych*
de Schmid. — Carus (Frédéric-Auguste), *Histoire de la psyc*
in-8°, Leipzig, 1808 (all.). C'est l'ouvrage le plus complet de c
mais on y trouve moins une histoire de la psychologie qu'u
d'analyses des ouvrages qui traitent de cette science.

PTOLÉMÉE (Claude), le célèbre astronome d'Alexandr
les travaux scientifiques ont duré quarante ans, depuis le m
règne d'Adrien jusqu'aux premières années du règne de Mar
Antonin, s'est montré philosophe dans plusieurs de ses ouvr
même temps que mathématicien et physicien, et il nous rest
un opuscule purement philosophique *Sur le criterium et la fa*
minante. Les doctrines contenues dans cet opuscule remarq
peu connu ont plus d'une analogie avec celles du médecin
contemporain de Ptolémée, mais plus jeune que lui d'une v
d'années. Il est aisé d'y reconnaître un mélange éclectique d
trines d'Aristote, des stoïciens, d'Hippocrate et de Platon; m
forment pourtant un ensemble original, qui est le résultat des
tions de l'illustre astronome. Ces doctrines paraissent remon
études de son adolescence et avoir présidé à toute sa carrière
fique, sans avoir subi elles-mêmes aucune modification capi
les entrevoit au commencement de la *Grande composition m*
tique en treize livres, œuvre de sa jeunesse, où il embrasse l'
mie dans son ensemble; on les trouve exposées dans le trait
criterium, dont la date ne peut être fixée; on les retrouve ap
dans les *Harmoniques*, traité en trois livres sur la théorie mathé
des sons musicaux, ouvrage de sa vieillesse, interrompu, dit-
sa mort. Dans le préambule de la *Grande composition*, outre q
aperçus métaphysiques, Ptolémée fait connaître ses vues s
semble des sciences, les motifs de sa préférence pour les ma
tiques, et le plan de ses études pour toute sa vie. Dans le trait
criterium, il expose sa théorie des facultés intellectuelles, de l
et de la légitimité des connaissances humaines, de la méthod
tifique, de la nature de l'âme, et des relations de l'âme avec
ganes. Dans quelques chapitres des *Harmoniques* (liv. I, c.
et liv. III, c. 3 et 6), il applique et complète sa psycholog
méthode, ses vues sur l'ontolog générale et sur l'enchaîne
sciences. Parmi ses ouvrages p traité *de l'É* *due* et
des Eléments concernaient la m et la
Le traité *de la Pesanteur* parai
rimental, et le peu qu'on en cite
en cinq livres, dont il existe
une traduction arabe où le pr
plus de succès, malgré la gra
tile hypothèse platonicie
allant se combiner ave
objets. Un opuscule p
géométrie pure (*que*

la somme vaut moins de deux droits, se rencontrent, si on ...e), et un traité de trigonométrie est compris dans la *Grande* ...n. La *Mécanique* de Ptolémée, en trois livres, est perdue. ...*rande composition*, nous avons de lui quelques autres ou...ronomiques, savoir : *Les Hypothèses et époques des planètes*, ...*manuelles* avec le *Canon chronologique des rois*, et l'*In*...*e Canobe*, en grec, le *Planisphère* et l'*Analemme* dans une latine. Nous avons aussi en grec ses *Apparitions des fixes*, accompagné de prédictions météorologiques, et sa *Géo*...n huit livres, l'un de ses plus remarquables ouvrages. C'est des critiques modernes ont contesté l'authenticité de ses ...ol·giques, cités et commentés par les anciens. Nous avons ...*ition en quatre livres*, manuel complet d'astrologie, et les ...*rumes*, ou *Fruit*, qui en sont un extrait; son traité astro...*ur les époques de la vie* est perdu. Dans ses *Harmoniques* ...c. 9, il se réfère évidemment à quelques principes de la ...perstitieuse exposée dans la *Composition en quatre livres* 1 et 14. Tel est le vaste ensemble des ouvrages de Ptolémée. ...yse étendue de sa philosophie nous paraît très-utile à don...r cette philosophie a une importance réelle. Les historiens ...sophie l'ont négligée; l'édition unique de l'ouvrage principal ...rouve exposée est fort rare, et les autres textes philoso... notre auteur sont rarement à la disposition des philosophes. ...jugement, élément principal de toute pensée scientifique, ...*Sur le criterium*, distingue l'intellect, qui est juge; les ...sont l'instrument dont il se sert pour juger; le raisonne...est la loi suivant laquelle il juge; les faits sensibles, qui ...ière du jugement, et la connaissance de la vérité, qui est ...jugement. En outre, il compare au délibéré des juges le ...érieur de l'âme, et au prononcé du jugement le langage ...ais il remarque que la sensation et l'intellect sont les deux ...ù tout le reste dépend, et dont il s'agit avant tout de dé...rôle. Suivant Ptolémée, la sensation, sans aucune coopé...ucun acte antérieur de l'intellect, atteint immédiatement et ...âme, avec une certitude entière, les phénomènes sensibles par lesquels les organes sont actuellement affectés, mais non eux-mêmes, ni leurs qualités permanentes. La sensation ne ...e que quand nous lui demandons ce qu'elle ne peut nous ...r elle, la notion des phénomènes est transmise à l'intellect, ...rien faire sans elle; seulement la mémoire et l'imagination ...oir lieu de sensation présente. Ensuite l'intellect, aidé de ...et de l'imagination, juge des sensations diverses produites ... des temps différents sur un même organe, ou ... des organes divers; par ces sensations, il ... leurs qualités persistantes, et il prévoit ...tellect... par ses méditations propres ...aux données de la sensation. ...rtaines manières d'être des ...me tous ces témoignages ...sensations et les objets

s mouvements. La sensation ne donne
l'intellect atteint l'*exactitude* ...
... imparfaite nous vient des
la notion du cercle parfait, et réussit
... pas. Voyez les *Harmoniques*.

traite, en passant, la question du lan-
une importance très-secondaire, ainsi
observant les négligences de son style.
... de l'âme ... suffit pleinement à la
... langage externe, qui emploie des
... mais ce dernier, image du
... acquises, pourvu que
... Or, suivant lui, la pro-
... instinctive. Les mots princi-
... et fondamentale, ont dû être
... avant d'avoir été reçus par
... ont été déterminées par
... s'entendre. Tout cela s'est fait
... nature, et avec diversité, suivant
... Ensuite sont venus les législateurs
..., tandis que la seule règle pri-
...
... de Ptolémée sur l'analyse des fa-
méthode en général et sur le langage.
... sur la nature du sujet pensant, et

... que l'âme est incorporelle au sens de
... sous la sensation, c'est-à-dire
... au sens de ceux qui appellent *corps* ce
... c'est-à-dire des stoïciens ...
... Mais ce qu'il ne peut prendre
est la question de savoir si la substance
... parties semblables ou analogues à celles
Ptolémée, comme la plupart des stoï-
... Suivant lui, l'âme se distingue des
... les sens; mais, comme eux, elle
... et divisibles, savoir : de tous les élé-
... de proportion et surtout de den-
..., qui constitue seul la partie la meil-
..., l'âme est le principe des mouvements
... c'est elle, et non la masse du corps, qui
... la mort, l'âme, à cause de sa subtilité,
un vase, et retourne aux éléments dont
donc implicitement la persistance de la
la mort. Suivant lui, parmi les éléments
ceux qui contiennent le plus de matière
sont le plus passifs. Le feu et l'air sont
passifs à la fois. L'éther, exempt de tout
par excellence. Or, on nomme spé-

eux-mêmes; c'est lui qui remarque que les sens peuvent être aff diversement par des objets semblables, et semblablement par des o divers; c'est lui qui rectifie les conclusions instinctives de la sensat en démêlant, soit dans les organes, soit dans les objets externes causes des erreurs commises, et en contrôlant alors le témoignage sens par celui d'un autre sens qui échappe à la même cause d'er ou bien en employant pour la même observation, avec des précaut plus grandes, les mêmes organes mieux disposés, ou les organes autre homme. L'intellect peut donc s'appliquer aux mêmes objets la sensation, mais postérieurement, d'une manière différente et un autre résultat plus élevé. En outre, l'intellect a son objet pro consistant en certaines notions universelles qu'il atteint imméd ment et avec certitude, mais toujours à propos de la sensation prés ou passée, savoir : par sa faculté spéculative, les notions d'identit de diversité, d'égalité ou d'inégalité, de ressemblance ou blance; et par sa faculté pratique, les notions de convenance disconvenance avec la nature des choses. C'est à l'aide de ces not qu'il interprète les sensations, et qu'il compare les objets entre Ainsi, les notions complexes des objets s'acquièrent par le conc des sens qui nous mettent en rapport avec la réalité sensible; de la moire, qui a son point de départ dans la sensation, mais qui va au et conduit aux notions générales; de l'imagination, qui, par assim tion ou par combinaison, forme des notions de choses qui n'ont ja été senties; et enfin de l'intellect, qui atteint les notions univers et qui, avec elles, prononce ses jugements sur les données sensibles.

Les brutes n'ont que la sensation, la mémoire et l'imaginati L'homme seul a de plus la raison (λόγος), discours interne de l'â par lequel nous développons et nous discernons ce qui était caché d la mémoire. *En puissance*, l'intellect et la sensation ne sont ni an rieurs ni postérieurs l'un à l'autre; mais, *en acte*, le développem de la sensation précède celui de l'intellect. Chez les animaux, le dé loppement de l'intellect s'arrête au premier pas, et chez eux le dé loppement de la faculté de sentir est plus ou moins lent et plus moins complet, suivant les espèces. Les animaux les plus parfaits so ceux qui atteignent le plus lentement la perfection qui leur est propre.

Dans l'homme, le langage intérieur de l'intellect peut procéder sa raisonnement et sans méthode; alors l'intellect n'arrive qu'à des o *nions* (δόξαι), à des *conjectures* (εἰκασίαι). Mais lorsqu'au contraire procède avec art, par des distinctions et des comparaisons méth diques, fondées sur les différences et les ressemblances des obje alors il arrive à la *science* (ἐπιστήμη), à la *compréhension* (κατάληψις). l'induction il s'élève des choses particulières aux universaux, a espèces et aux genres les plus élevés; et par la déduction il redesce des universaux, des genres et des espèces aux choses particulièr Ayant établi ainsi, entre toutes les notions, un cercle de relations i muables, il retrouve dans les objets particuliers l'accord avec les pri cipes généraux fournis par l'induction. C'est donc dans l'intellect qu' le criterium de la sensation. Celle-ci n'atteint que les *accidents* fugi de la matière; l'intellect atteint les *idées* générales (εἴδη), par lesquel la matière est déterminée à être telle chose plutôt que telle autre,

r, qui déterminent les mouvements. La sensation ne donne
peu près ; l'intellect atteint l'*exactitude* .
que, la notion de la circularité imparfaite nous vient des
llect seul en tire la notion du cercle parfait, et réussit
ins à la réaliser à l'aide du compas (Voyez les *Harmoniques*,
1).

Sur le criterium traite, en passant, la question du lan-
quel il n'attache qu'une importance très-secondaire, ainsi
devinerait rien qu'en observant les négligences de son style.
ui, le langage interne de l'âme , suffit pleinement à la
nce des choses, et le langage externe, qui emploie des
st qu'un obstacle à la méditation; mais ce dernier, image du
nterne, sert à communiquer les notions acquises, pourvu que
ent compris de ceux qui écoutent. Or, suivant lui, la pro-
langage a été primitivement instinctive. Les mots princi-
leur signification propre et fondamentale, ont dû être
ous l'impression des passions, avant d'avoir été reçus par
Puis, les significations accessoires ont été déterminées par
es, à cause du besoin de s'entendre. Tout cela s'est fait
nent, par l'impulsion de la nature, et avec diversité, suivant
re des différents peuples. Ensuite sont venus les législateurs
e, qui en ont tracé les règles, tandis que la seule règle pri-
t de se faire comprendre.

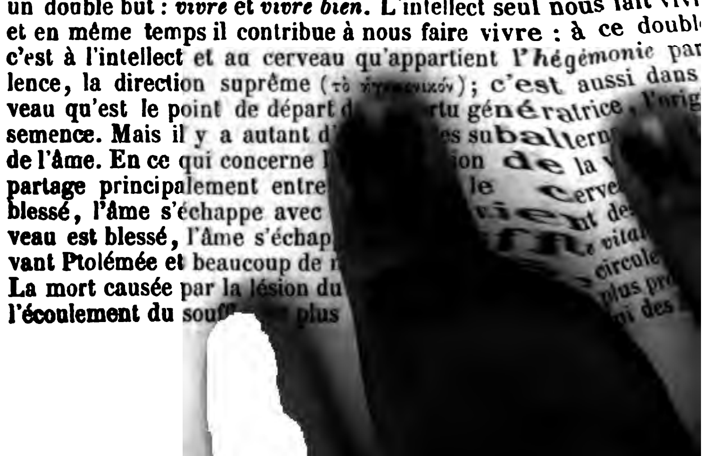
sont les vues principales de Ptolémée sur l'analyse des fa-
ellectuelles, sur la méthode en général et sur le langage.
s l'interroger maintenant sur la nature du sujet pensant, et
a science elle-même.

Sur le criterium dit que l'âme est incorporelle au sens de
appellent *corps* ce qui tombe sous la sensation (c'est-à-dire
iciens), et corporelle au sens de ceux qui appellent *corps* ce
pable d'action et de passion (c'est-à-dire des stoïciens) : si-
c'est là une question de mots. Mais ce qu'il ne peut prendre
question de mots, c'est la question de savoir si la substance
st ou non divisible en parties semblables ou analogues à celles
Sur cette question, Ptolémée, comme la plupart des stoï-
nettement matérialiste. Suivant lui, l'âme se distingue des
e qu'elle ne tombe pas sous les sens; mais, comme eux, elle
e d'éléments étendus et divisibles, savoir : de tous les élé-
corps avec une différence de proportion et surtout de den
un élément plus subtil, qui constitue seul la partie la meil-
âme. Pendant la vie, l'âme est le principe des mouvements
t externes du corps; c'est elle, et non la masse du corps, qui
pense, et qui veut. A la mort, l'âme, à cause de sa subtilité,
du corps comme d'un vase, et retourne aux éléments dont
rmée. Ptolémée nie donc implicitement la persistance de la
ité humaine après la mort. Suivant lui, parmi les éléments
la terre et l'eau sont ceux qui contiennent le plus de matière
ême volume, et qui sont le plus passifs. Le feu et l'air sont
les; ils sont actifs et passifs à la fois. L'éther, exempt de tout
ent, est l'élément actif par excellence. Or, on nomme spé-

cialement *corps* ce qui est matériel et inactif; *âme,* ce qui se meut corps doit donc se composer principalement de terre et d'eau, et l principalement d'air, de feu et d'éther. Dans les âmes elles-même y a des parties de diverses natures, suivant les éléments dont ell composent. La *partie sensitive de l'âme*, étant purement passive, être formée de terre et d'eau; la *partie douée de la force d'impuls* étant active et passive, doit être composée d'air et de feu, et el subdivise en *partie concupiscente,* formée surtout d'air, et en *p irascible,* formée surtout de feu. La *partie intellectuelle*, une et h gène, est formée d'éther et purement active. L'âme se mêle d'au plus au corps, qu'il y a en lui plus de chaud et d'humide, et d'au moins, qu'il y a en lui plus de sec et de froid. C'est pourquoi, da corps, les parties chaudes et humides, telles que la chair et le sa sont celles qui contiennent le plus d'âme; et les parties froides e ches, telles que les os et les *nerfs* (c'est-à-dire, sans doute, les *tend* sont celles qui en contiennent le moins. Les qualités et les temp ments du corps influent sur les facultés de l'âme, parce que les org sont peu perméables à l'âme, et obéissent difficilement à son im sion, quand ils sont trop compactes et difficiles à mouvoir.

On juge quel est le siége des diverses parties de l'âme, d'une p d'après la convenance; d'autre part, d'après l'observation des ré du corps, où les efforts actifs et passifs des diverses facultés de l'âm font sentir. C'est ainsi que l'on devine et que l'on constate que *intellectuelle,* formée d'éther, est dans le cerveau; que l'*âme conc cente,* formée d'air, est dans le bas-ventre; que l'*âme irascib* ignée est dans le cœur et dans les viscères voisins, et que l'*âme s tive,* formée de terre et d'eau, répandue dans toutes les parties cha et sanguines, y produit le toucher, et, localisée dans les organes ciaux des autres sens, y produit leurs sensations spéciales. Telle en ce qui concerne la division de l'âme, la doctrine de Ptolémée e sée dans le traité *Sur le criterium.* Remarquons cependant que les *Harmoniques* (liv. III, c. 5), Ptolémée applique les nombres caux à deux divisions ternaires de l'âme, dont l'une est celle de P adoptée aussi par Galien, et dont l'autre est empruntée à la do des stoïciens.

Ensuite, il s'agit d'établir la subordination des parties de Suivant Ptolémée (*Sur le criterium*), la direction des forces huma un double but : *vivre* et *vivre bien.* L'intellect seul nous fait vivr et en même temps il contribue à nous faire vivre : à ce doubl c'est à l'intellect et au cerveau qu'appartient l'*hégémonie* par lence, la direction suprême (τὸ ἡγεμονικόν); c'est aussi dans veau qu'est le point de départ d rtu génératrice, l'orig semence. Mais il y a autant d s subalterne de l'âme. En ce qui concerne l ion de la v partage principalement entre le cerve blessé, l'âme s'échappe avec nt de veau est blessé, l'âme s'échap vital vant Ptolémée et beaucoup de circule La mort causée par la lésion du plus pr l'écoulement du souf plus i des



corder à l'une des trois parties subalternes de l'âme le second en ce qui concerne le *bien vivre*, ce ne serait ni à la partie iras- n à la partie concupiscente, mais à la partie sensitive, ou, pour dire, à deux des cinq sens : à la vue et à l'ouïe, qui, placées plus que les autres sens et plus près du cerveau, prêtent à l'intellect oncours pour contempler les choses et pour en juger, et qui seules, otions de l'agréable et du désagréable, joignent les notions du et du laid dans les formes comme dans les sons, dans les mouve- célestes comme dans les actions humaines. On ne doit pas s'étonner après cela, que l'astronome Ptolémée ait voulu écrire aussi sur que et sur la musique.

intenant, demandons-lui ses vues générales sur la science de *composition mathématique*, préambule. Il commence par la distinction de la *science pratique*, dans laquelle on peut faire ogrès par l'exercice et l'habitude, sans connaissance réfléchie, la *science spéculative*, dans laquelle on peut faire des progrès, ocune application empirique, par la méditation seule. Il s'appuie utorité d'Aristote pour diviser la science spéculative en *science* *ue*, en *science mathématique*, et en *science des choses divines*. ci est la science du premier moteur invisible et immobile. La e physique est la science des qualités matérielles et changeantes, produisent surtout dans les êtres périssables et sublunaires. La e mathématique est la science des qualités qui concernent les s et les mouvements de translation, la science de la figure, de la té, de la similitude, du temps, du lieu, etc. La science mathé- ie est intermédiaire entre les deux autres. En effet, d'une part, eut s'acquérir soit par les sensations, soit sans elles; d'autre elle peut s'appliquer soit aux êtres mortels, soit aux êtres im- ls (aux astres) : elle se prête aux changements des êtres qui ent, et en qui pourtant il y a des idées inséparables de ces êtres; qu'elle s'applique aux êtres qui ne changent pas (aux astres), t invariable comme eux. Suivant Ptolémée, les deux autres s de la science spéculative appartiennent plutôt à la *conjecture* z) qu'à la *compréhension scientifique* (κατάληψις ἐπιστημονική), sa- la théologie, à cause de l'invisibilité et de l'incompréhensibilité objet; et la physique, à cause de l'instabilité et de l'obscurité matière. De là vient, dit Ptolémée, que les philosophes ne peuvent rder sur ces deux sciences. Les mathématiques seules, quand on orte une méthode sévère, procurent une connaissance indubi- , parce que les démonstrations s'y font par les procédés infail- de l'arithmétique et de la géométrie.

r ses études, Ptolémée déclare qu'il s'est posé deux règles de e : 1° mettre de l'harmonie dans ses actions et jusque dans ses , de manière à ne jamais perdre de vue la beauté de l'ordre ; quer tout entier à l'étude des sciences spéculatives, et surtout mathématique. Il s'efforce, dit-il, d'embrasser cette ière, en s'attachant surtout à la partie qui concerne les lestes, c'est-à-dire les astres et leurs mouvements; ant toujours de la même manière, la science qui être évidente, régulière et immuable : ce qui

est le propre de la véritable science. D'ailleurs, elle vient en ai théologie, c'est-à-dire à la science de l'*énergie* immuable et s de toute matière (χωριστή). En effet, la science qui se rapproche de la théologie, c'est l'astronomie, puisqu'elle a pour objet le vements de substances mues et motrices à la fois, mais étern exemptes de changements, bien que capables d'affecter les se mathématiques viennent aussi en aide à la physique; car les pr de la substance matérielle se manifestent par la manière de r le mouvement de translation : par exemple, l'incorruptibilité s feste par le mouvement circulaire, la corruptibilité par le mou en ligne droite, le lourd et le passif par le mouvement centri léger et l'actif par le mouvement centrifuge. Enfin, les mathém sont utiles pour la science pratique, par exemple pour la mo présentant dans les êtres divins (dans les astres) le modèle de et de la régularité. En outre, Ptolémée trouve dans la théorie matique des sons musicaux le symbole des différentes vertus m dont il donne une classification fondée sur la division platoi de l'âme (*Harmoniques*, liv. III, c. 5). Les mathématiques, lui, ne s'arrêtent pas uniquement à la *contemplation* pure, quelques-uns, dit-il, le prétendent; il faut qu'elles arrivent *monstration*, en employant l'art du raisonnement, les obse et les instruments; enfin, il faut qu'elles descendent aux *appl pratiques*. Les mathématiques sont entièrement du ressort de son; mais, outre la *raison spéculative* (λογός θεωρῶν), qui trouve il y a la *raison active* (λόγος ἐνεργῶν), qui le réalise dans l'intell et la *raison modifiante* (λόγος ἐθίζων), qui le réalise au dehors assimilant la matière (*Harmoniques*, liv. III, c. 3).

Pour déterminer le but propre de la science spéculative, Pto recours à la doctrine d'Aristote sur les quatre principes; mais ces principes à trois, la *matière*, la *forme* et le *mouvement*, pa identifie expressément la *finalité* avec la forme. Quant au mouv il l'identifie avec la *cause*, et il distingue trois espèces de causes qui concernent la *nature* et l'*existence* seulement, celles qui nent la *raison* et l'*existence bonne*, et celles qui concernent l'*existence bonne et éternelle*. Suivant lui, l'objet de la science lative est de montrer que les œuvres de la nature sont fait raison, avec art, en vue du bien, et non au hasard. Mais la lation doit se mettre d'accord avec l'expérience. Les hypothè tionnelles doivent être fondées sur les observations, qui ne jamais être que grossièrement approximatives; la raison les d'après la considération du bien, et les élève à l'exactitude, ne pouvaient atteindre par elles-mêmes (*Harmoniques*, liv. I, c

Comme on le voit, Ptolémée, bien qu'il soit matérialiste en concerne la question de la nature de l'âme, et bien qu'il exa peu la part des sens en ce qui concerne la question de l'orig idées, est cependant bien loin d'être sensualiste par sa méthode tifique, et d'y faire la part de la raison trop petite. Au contrair fait trop aisément des conceptions générales qui ne sont ni exig la raison, ni suffisamment motivées par l'expérience; il ne de l'observation qu'un aperçu grossier des choses, et il ne d

titude qu'à la spéculation *à priori*, sous laquelle il fait plier les
ats de l'observation. Il ne sait pas de quelle exactitude ces re-
s sont susceptibles, quand on s'entoure des précautions conve-
s, quand on emploie de bons instruments, et surtout quand,
avoir répété un grand nombre de fois une même observation,
rend une moyenne entre les résultats obtenus. En astronomie,
mée, comme Laplace, ne demande à l'observation que le nombre
nnées strictement nécessaire, et demande tout le reste au calcul
'matique. Mais le calcul de Ptolémée, par lequel il croit pouvoir
ïer et rectifier l'expérience, appelle en aide de fausses hypo-
, qu'il essaye vainement de démontrer, par exemple, celles de
obilité absolue de la terre et de sa position au point central de
ers; et de faux principes, dont il est forcé de s'écarter lui-même
u moins pour obéir à l'évidence des observations, par exemple,
incipes de l'uniformité des mouvements célestes, de la circularité
te des orbites, et de leur concentricité, principes dont il s'écarte
emploi des excentriques, des équants, et des épicycles avec leurs
tes. Au contraire, le calcul de Laplace s'appuie uniquement sur une
périmentalement démontrée, sur la loi de l'attraction universelle.
itre, pour déterminer en détail chacun des mouvements célestes,
que le calcul s'applique à des données expérimentales: Laplace
ces données au moindre nombre possible, mais il veut que cha-
soit établie par des observations très-précises et très-nombreuses.
mée prend, pour établir chaque donnée, le nombre d'observations
ment nécessaire, comme s'il était sûr de l'exactitude de chacune
, et il choisit artificieusement celles qui se prêtent le mieux à
trine préconçue; quelquefois même il suppose fictivement des
vations qu'il n'a pas faites (Voyez l'article *Ptolémée*, rédigé par
mbre, dans la *Biographie universelle* de Michaud, et un article
Biot, dans le *Journal des savants*, juillet 1847). Ptolémée a
natisé puissamment l'astronomie grecque; il l'a précisée et
, il l'a enrichie en quelques points; mais, en d'autres points, il
ssé les résultats des observations d'Hipparque. D'après l'analyse
dente de la philosophie de Ptolémée, on peut voir que les mérites
défauts de son astronomie s'expliquent par les mérites et les dé-
de sa méthode philosophique.

nous reste à indiquer les éditions de ceux des ouvrages de Pto-
qui intéressent la philosophie. Le traité [illegible]
[illegible] a été publié en grec et en latin, avec l'*Inscription de Ca-*
, par l'astronome Ismaël Boulliau, in-4°, à Paris, en 1663. La
ction latine de ce même traité par Boulliau a été imprimée à part,
me année, in-4°, à La Haye. — Wallis a publié les *Harmoni-*
en grec et en latin, in-4°, à Oxford, en 1682; et ce même ou-
a été réimprimé, en grec et en latin, dans le tome III des *Opera*
ematica de Wallis, 3 vol. in-f°, Oxford, 1699. — La *Grande*
osition mathématique, dont il existe plusieurs traductions latines
imées, a été publiée deux fois en grec, savoir: in-f°, à Bâle, en
, sans traduction et sans notes, mais avec le commentaire de
en un volume à part; et un peu plus correctement à Paris, par
, 1813-1815, en 2 vol. in-4°, avec une traduction

française très-fautive : il ne faut se fier qu'au texte grec. En premier livre seulement de *la Grande composition* avait é en grec, avec la traduction latine de Reinhold, à Wittemberg,

TH.-I

PUFENDORF. La première partie du XVIIe siècle vit les sortis de la réforme chercher dans les livres saints l'origin les droits, et même trop souvent la justification de bien des d La révolution d'Angleterre, comme les excès des anabapt caractérisée surtout par ces interprétations fanatiques de la de l'Evangile. Grotius était mort quatre ans avant Charles vain protestant, favorable à la nouvelle communion, il se néanmoins comme jurisconsulte à la philosophie, et, plus autre, il dut sentir le besoin d'élever le principe du droit des caprices farouches d'une multitude qui avait déjà com regarder comme inspirés du ciel ses plus criminels mou Mais, à côté de ces désordres, et sans s'élever à des abstraits, encore peu familiers aux intelligences, le respect saints livres et le droit de les interpréter étaient restés purs et chez un grand nombre de savants réformés. Il était donc nat quelques-uns d'entre eux, en l'absence de principes admis s tradiction, espérassent trouver dans la parole de Dieu des vér quelles ils ne croyaient pas rencontrer une suffisante garant lieu des incertitudes de la raison.

De ce nombre fut Jean Selden (1584-1654), jurisconsulte connu par son opposition, quelquefois peu équitable, au gouv de Charles Ier. Il coordonna en un système, et presque en un lois établies par Moïse dans ses livres inspirés, sans néanmoin contre la raison et la sacrifier aux livres saints. Dans son ou vant, mais confus, *de Jure naturali et gentium, juxta di Hebræorum*, il distingue ce qui appartient au droit naturel e des gens en général, tels qu'ils étaient pratiqués et connu peuples avant la mission de Moïse, du droit positif particulier tion juive, exprimé dans les institutions de son législateur. Il la part qui appartient sur ce point aux lumières naturelles de l mais, persuadé que Dieu a communiqué toutes les connaissa cessaires à son peuple de prédilection, il aime à croire que l sophes les plus recommandables de l'antiquité sont venus s' à cette école sainte, et il accumule les preuves qui lui paraisse hors de doute les emprunts faits par Pythagore et par Pla sources mêmes de la sagesse hébraïque. Il inclinait donc à d droit des gens une base théologique, mais il y inclinait san sion, tandis qu'à l'autre extrémité du mouvement des esprits, spéculation philosophique, le sensualiste Hobbes fondait t rapports sociaux sur l'utilit[illegible] en tirait la doctrine du dr force et de l'autorité absolu[illegible] dans ces circonstances c fendorf, rattachant à son t[illegible] du droit des gens à cell philosophie, en développa le [illegible] l'esprit de Grotiu

Sous le titre d'êtres mor[illegible] Pufendorf é l'origine, et comme base d[illegible] des rapp

eurs et les actions des hommes. Il leur donne pour au-
pour but d introduire l ordre et la beauté dans la vie hu-
l aide de ces êtres moraux que Dieu règle l'usage de la
rme, et lui prescrit des bornes. L'homme se trouve na-
umis à ces rapports, véritable institution de Dieu, d'a-
onditions generales de la société humaine dont il fait
a naissance, ensuite par les conditions particulières sous
t ne, telles que le rang occupe par sa famille, le ma-
rnite, les obligations de fils, de sujet, de citoyen, etc...,
qui produisent tous certains droits, et engendrent cer-

oral général, auquel Pufendorf donne le nom d'état de
orte ainsi certains droits et certains devoirs des hommes
s les autres, déterminés par la ressemblance de leur na-
poursuivent dans toutes les situations. Or, de l'oubli ou de
ces devoirs, du respect ou du mepris de ces droits nais-
ts moraux opposés des sociétés : la paix et la guerre.
états ne sont point absolus, et la guerre elle-même a ses

moraux, à l'état de purs rapports, ne sont pas les seuls.
ent representés efficacement dans l'action sociale, il faut
t leurs interprètes dans des êtres reels, substantiels, dans
ou des réunions d'hommes qui prennent alors la qualifi-
onnes morales.
ue les rapports qui constituent les lois morales des êtres
parce que Dieu les a institués; de même les lois qui ré-
ats n'existent que par l institution des personnes morales
lu droit, et auxquelles incombe le devoir d'imposer cer-
, certaines obligations. Telle est l'idée que Pufendorf se
r, qu'il definit une *qualite en vertu de laquelle on peut
chose legitimement et avec un effet moral* liv. 1, c. 1,. A
n du pouvoir il ajoute la définition du *droit : qualite mo-
uelle on a legitimement quelque autorité sur les personnes,
n de certaines choses, ou bien en vertu de quoi il nous est
hose* ubi supra ; et celle de l'*obligation* : *qualite morale
quelle on est astreint, par une nécessite morale, à faire,
ouffrir quelque chose* ubi supra,.
t les bases sur lesquelles notre auteur se prépare à faire
e système du droit de la nature et des gens.
rincipes, qui sont pour lui le fruit de ses méditations et de
t dont la vérité n'est pas douteuse à ses yeux, il a besoin
r la connaissance certaine dans le genre humain. Il est
a traiter de la certitude des sciences morales. Il la trouve
les procédés de la démonstration logique, dont il em-
gles et les éléments à Aristote, et la poursuit jusque dans
me de la morale, dont il oppose la certitude à l'incertitude
de la politique.
malgré la marche vraiment philosophique de ses dé-
ur faiblit en cet endroit, et abandonne mal à propos
le et d'absolu dans son point de départ, lorsqu'il

française très-fautive : il ne faut se fier qu'au texte grec. En
premier livre seulement de la Grande composition avait ét
en grec, avec la traduction latine de Reinhold, à Wittemberg,
TH.-H

PUFENDORF. La première partie du XVIIe siècle vit les
sortis de la réforme chercher dans les livres saints l'origine
les droits, et même trop souvent la justification de bien des d
La révolution d'Angleterre, comme les excès des anabapti
caractérisée surtout par ces interprétations fanatiques de la
de l'Evangile. Grotius était mort quatre ans avant Charles I
vain protestant, favorable à la nouvelle communion, il se r
néanmoins comme jurisconsulte à la philosophie, et, plus
autre, il dut sentir le besoin d'élever le principe du droit a
des caprices farouches d'une multitude qui avait déjà com
regarder comme inspirés du ciel ses plus criminels mou
Mais, à côté de ces désordres, et sans s'élever à des
abstraits, encore peu familiers aux intelligences, le respect
saints livres et le droit de les interpréter étaient restés purs et
chez un grand nombre de savants réformés. Il était donc nat
quelques-uns d'entre eux, en l'absence de principes admis s
tradiction, espérassent trouver dans la parole de Dieu des véri
quelles ils ne croyaient pas rencontrer une suffisante garanti
lieu des incertitudes de la raison.

De ce nombre fut Jean Selden (1584-1654), jurisconsulte
connu par son opposition, quelquefois peu équitable, au gouve
de Charles Ier. Il coordonna en un système, et presque en un
lois établies par Moïse dans ses livres inspirés, sans néanmoin
contre la raison et la sacrifier aux livres saints. Dans son ouv
vant, mais confus, *de Jure naturali et gentium, juxta dis*
Hebræorum, il distingue ce qui appartient au droit naturel et
des gens en général, tels qu'ils étaient pratiqués et connu
peuples avant la mission de Moïse, du droit positif particulier
tion juive, exprimé dans les institutions de son législateur. Il r
la part qui appartient sur ce point aux lumières naturelles de la
mais, persuadé que Dieu a communiqué toutes les connaissa
cessaires à son peuple de prédilection, il aime à croire que l
sophes les plus recommandables de l'antiquité sont venus s'
à cette école sainte, et il accumule les preuves qui lui paraisse
hors de doute les emprunts faits par Pythagore et par Pla
sources mêmes de la sagesse hébraïque. Il inclinait donc à d
droit des gens une base théologique, mais il y inclinait san
sion, tandis qu'à l'autre extrémité du mouvement des esprits
spéculation philosophique, le sensualiste Hobbes fondait
rapports sociaux sur l'utilité, et en tirait la doctrine du dr
force et de l'autorité absolue. Ce fut dans ces circonstances
fendorf, rattachant à son tour l'étude du droit des gens à cel
philosophie, en développa les principes selon l'esprit de Groti

Sous le titre d'êtres moraux (*entia moralia*), Pufendorf
l'origine, et comme base de son système, les idées des rapp

s mœurs et les actions des hommes. Il leur donne pour au-
, et pour but d introduire l ordre et la beauté dans la vie hu-
est à l aide de ces êtres moraux que Dieu règle l'usage de la
l'homme, et lui prescrit des bornes. L'homme se trouve na-
nt soumis à ces rapports, véritable institution de Dieu, d'a-
les conditions générales de la société humaine dont il fait
res sa naissance, ensuite par les conditions particulières sous
il est ne, telles que le rang occupé par sa famille, le ma-
paternité, les obligations de fils, de sujet, de citoyen, etc...,
'aux qui produisent tous certains droits, et engendrent cer-
oirs.
at moral général, auquel Pufendorf donne le nom d état de
comporte ainsi certains droits et certains devoirs des hommes
nvers les autres, déterminés par la ressemblance de leur na-
ui les poursuivent dans toutes les situations. Or, de l oubli ou de
ie de ces devoirs, du respect ou du mepris de ces droits nais-
; états moraux opposés des sociétés : la paix et la guerre.
deux états ne sont point absolus, et la guerre elle-même a ses

res moraux, à l'état de purs rapports, ne sont pas les seuls.
ls soient représentés efficacement dans l'action sociale, il faut
avent leurs interprètes dans des êtres reels, substantiels, dans
nes ou des réunions d hommes qui prennent alors la qualifi-
personnes morales.
ne que les rapports qui constituent les lois morales des êtres
t que parce que Dieu les a institués; de même les lois qui ré-
s États n'existent que par l institution des personnes morales
ent du droit, et auxquelles incombe le devoir d'imposer cer-
gles, certaines obligations. Telle est l'idée que Pufendorf se
uvoir, qu'il definit une *qualite en vertu de laquelle on peut
lque chose legitimement et avec un effet moral* liv. I, c. I. A
nition du pouvoir il ajoute la definition du *droit : qualite mo-
laquelle on a legitimement quelque autorité sur les personnes,
session de certaines choses, ou bien en vertu de quoi il nous est
ue chose* ubi supra ; et celle de l'*obligation : qualite morale
de laquelle on est astreint, par une necessite morale, à faire,
ou souffrir quelque chose* ubi supra.
sont les bases sur lesquelles notre auteur se prépare à faire
out le système du droit de la nature et des gens.
es principes, qui sont pour lui le fruit de ses méditations et de
s, et dont la vérite n'est pas douteuse à ses yeux, il a besoin
ouver la connaissance certaine dans le genre humain. Il est
duit à traiter de la certitude des sciences morales. Il la trouve
lans les procédés de la démonstration logique, dont il em-
s règles et les elements à Aristote, et la poursuit jusque dans
même de la morale, dont il oppose la certitude à l'incertitude
mes de la politique.
ions, malgré la marche vraiment philosophique de ses dé-
, Pufendorf faiblit en cet endroit, et abandonne mal à propos
y a de solide et d absolu dans son point de départ, lorsqu'il

pose en principe qu'il n'y a rien de juste ou d'injuste avant toul tution, égalisant ainsi la qualité morale des actions sous un uniforme d'indifférence avant que Dieu ou le législateur hur soit prononcé. Il y a là, et certainement Pufendorf s'en cro éloigné, quelque apparence d'affinité avec le système de Ho est vrai que les lois positives qui régissent les diverses natioi posent aucun devoir avant d'être, et qu'elles ne sont qu'aprè législateur a prononcé; mais on ne peut comparer Dieu à ces teurs humains, soumis à tous les procédés de notre existence attendre qu'il prononce, à une époque déterminée du temps éternelles de la morale qui résultent nécessairement de la nat a attribuée aux choses. Ainsi, la force que Pufendorf donne a en le faisant sortir de la morale, il l'ôterait à la morale en la fa quelque sorte relever de l'arbitraire du législateur. Si Grotiu été aussi explicite que son disciple dans son exposition, il moins, après Cicéron, plus intelligent défenseur du principe a la justice et du droit; et c'est à tort que Pufendorf le blâme (liv. d'avoir soutenu que la loi ne constitue pas la justice des actioi suppose déjà existante et supérieure à elle cette justice même.

Il y a encore une autre observation à faire sur cette opinior fendorf, c'est que si elle est fondée jusqu'à un certain point, s'agit de quelques détails des législations particulières au peuples, il n'en saurait être de même dans les rapports d fendorf étudie de préférence les principes, puisque le dro national n'agit qu'entre des pouvoirs indépendants les uns des a ne se fonde que sur la science, trop souvent individuelle et ar et sur les traditions diplomatiques des peuples, sans qu'un po un conseil supérieur intervienne par des décisions. Raison de p que le jurisconsulte philosophe n'ébranle pas lui-même les b lesquelles seules peut reposer avec sécurité l'edifice qu'il est construire.

Nous n'entrerons point dans les details, quelquefois oiseu quefois plus subtils que vrais, à l'aide desquels Pufendorf de les considérations morales auxquelles il rattache la doctrine d Et quant aux autres parties de l'ouvrage, au-dessous des p généraux que nous venons d'analyser se trouvent des questi ticulières de droit qui ne sont point de notre sujet.

Il est donc facile d'assigner à Pufendorf sa véritable place science du droit naturel. Il se rattache évidemment à Grotius son disciple, malgré le désaccord que nous avons signalé p sur un point important. Il est vrai, mais en l'opposition [illegible] la manière moins abstraite et moins [illegible] d'exprimer rités analogues, plus que dans la pensée elle-même. Ger ferme et moins élevé que Grotius, il le surpassa par le dév ment et la méthode de son exposition scientifique, et fut cela même, un utile propagateur de sa doctrine. Il se distin Selden en ce qu'il n'a point admis, ou n'a du moins admis q un très-petit nombre de cas, des éléments empruntés à la th et à la tradition sacrée; il se distingue encore plus de Hobbes. l'observation que nous

la morale et la morale à la volonté de Dieu, il tend à opposer pes fixes et des motifs désintéressés d'action aux conclusions aux calculs variables de l'intérêt privé.

Pufendorf était né, le 8 janvier 1632, à Dippoldswald, dans où son père exerçait les fonctions de pasteur. L'étude de la e fut, de toutes les études auxquelles il se livra, celle pour montra le plus d'ardeur. Cette disposition explique, en partie l'application qu'il fit des principes de cette science à l'étude l s'y essaya dès son premier ouvrage '*Elements de jurisprurersalle*, qui lui mérita l'estime de l'electeur palatin Charlesprince erigea pour lui, à Heidelberg, la première chaire de 'el et de droit des gens. Son livre *de Statu imperii germanici* sa tous les vices de la constitution de l'Allemagne, et des s dont elle était le résultat, irrita contre lui la cour de quelques autres princes intéressés au *statu quo*. Il pourvut personnelle en acceptant, en 1670, la chaire de droit nauniversité de Lund, en Scanie, que Charles XI lui offrait. u il publia, en 1672, son grand traité *du Droit de la nature*. Appelé à Stockholm en qualité de secrétaire d'État et d'hise, il écrivit en latin l'histoire contemporaine de la Suède, et, elle de l'électeur de Brandebourg, Frédéric-Guillaume, qui venir à Berlin dans ce but. Il y mourut le 26 octobre 1694. rage principal est écrit en latin et a pour titre : *De Jure nantium libri octo*. La meilleure édition est celle de Leipzig, *notis variorum*, *a Gottl. Mascovio*, 2 vol. in-4°. Il a été français avec beaucoup de soin et d'utiles observations par On a de cette traduction plusieurs belles éditions. Nous citeleuiller celle de Londres, 3 vol. in-4°, 1740. Les autres ouvrages rf qui se rapportent à l'étude philosophique du droit sont : *jurisprudentiæ naturalis methodo mathematica*, premier loctrine ; — *de Officio hominis ac civis libri duo*, résumé de son age ; — et deux écrits polémiques : *Specimen controversiarum iturale ;* — *Eris scandica*, réponse aux attaques dont ses prinnt été l'objet de la part du professeur Beckmann. H. B.

HON, PYRRHONISME, ÉCOLE PYRRHONIENNE.

qui a donné son nom à une des écoles les plus célèbres de , naquit à Elis, où il florissait vers l'an 340 avant Jésus's deux seuls faits certains de sa vie, c'est qu'il voyagea gnie de son maître Anaxarque, à la suite de l'expédition re le Grand, et que, de retour dans sa patrie, il reçut is du sacerdoce de l'estime de ses concitoyens. Voilà la part ns la biographie de Pyrrhon ; tout le reste n'est qu'une sorte où il faut moins chercher le caractère réel de ce personimpression que son étrange système avait laissée de lui dans on populaire. On le représente comme pratiquant, avec une raisemblable, la maxime sceptique de l'indifférence absolue, ien, ne craignant rien, répétant sans cesse ce passage d'Ho» naissent et tombent les feuilles des arbres, ainsi les ils. » Dans une traversée qu'il fit sur mer, il s'éleva

une tempête. Voyant ses compagnons saisis de crainte et de triste il les pria, d'un air tranquille, de regarder un pourceau qui était et qui mangeait à son ordinaire : « Voilà, leur dit-il, quelle doit l'insensibilité du sage. »

Laissons là les legendes, et essayons de ressaisir les traits un indécis de cet homme extraordinaire qui n'écrivit pas une ligne, qu'après vingt siècles on n'a pas oublié ; de cet homme qui le prem conçut et prit au sérieux l'idée sceptique, et la marqua si fortem de son empreinte, qu'aujourd'hui encore elle porte son nom et son langage.

Pyrrhon commença ses études philosophiques par la lecture de D mocrite. Il s'attacha ensuite à l'école de Mégare et à celle des phistes, dont la dialectique stérile le dégoûta du raisonnement et de science.

Fatigué des livres et des écoles, Pyrrhon voulut lire dans le gr livre du monde, et, comme Descartes plus tard, il n'y recueillit l'incertitude.

De retour en Grèce, il y retrouva ce qu'il y avait laissé : au lieu principes fixes, l'orgueil et la lutte des systèmes, et partout, au m en apparence, la raison en guerre avec la raison. Platon était mort, l'Académie, que la forte main du maître ne retenait plus sur ses m vaises pentes, dérivait vers le pythagorisme. Aristote fatiguait de objections l'Académie affaiblie, et lui-même parvenait à peine à dés mer d'obstinés contradicteurs. A côté de ces grandes écoles, les cy niques étalaient le scandale de leur extravagant rigorisme, tandis q les disciples d'Aristippe, fort peu épris de l'austérité, s'abando naient mollement à la vie avec les sens pour guide et le plaisir po boussole.

A qui se fier ? où se prendre dans cette universelle variété ? trouver la sagesse ? dans l'affirmation ? dans la négation ? dans autre parti ? Ce troisième parti, Pyrrhon a l'honneur de l'avoir conç beaucoup de bons esprits avaient douté avant Pyrrhon ; mais pe sonne avant lui n'avait élevé le doute au rang d'une méthode. L gloire des philosophes est moins dans les idées qu'ils prennent po drapeau, que dans l'emploi qu'ils en savent faire. Pyrrhon conçut premier l'idée du doute régulier et systématique ; et si la force lui man qua pour l'organiser fortement, il sut, du moins, l'exprimer avec un netteté supérieure.

Suivant Pyrrhon, aussitôt que la raison entreprend de percer les mystères qui l'environnent, elle s'em entre deux alternativ contradictoires où il lui est égaleme le de se fixer. Les disent qu'il y a une vérité absolu s philosoph tiques proprement dits ; les autres sont les lesquels sont encore des dogmatiq gatifs. deux partis donne ses raisons, et lent. première alternative ? on y trouve la dictio la seconde ? même lutte, même co y absurde et de plus co e qu de elle-même avec tout rei les deux alternatives fi

de toutes deux. Que faire ? Pyrrhon répond : S'abstenir,

dira-t-on, il est impossible de s'abstenir en toutes choses. universel est le combie de l'extravagance ; car s'il doute de t assez refute ; et s'il s'affirme, voila le douteur qui, malgré doute plus et se condamne à l'affirmation, c'est-à-dire à la tion.

ner ainsi, c'est, selon nous, ne pas entendre l'ἐποχή pyr-e. D'où vient cette ἐποχή ? des contradictions de la raison, ... Mais ou se rencontre cette ἀκαταληψία ? est-elle uni-certainement non : elle est tout entière dans le domaine des oscures, ἄδηλα, c'est-a-dire des essences, des rapports et des bles des êtres. Mais quant aux pures impressions de con-aux faits internes, elle n'y pénetre pas. En un mot, s'il is d'appliquer a une ecole de l'antiquite une terminologie lerne, le doute pyrrhonien est tout entier dans la sphère de ; il n'atteint pas la region de la conscience et de la subjec-

soit là la doctrine avouée de l'école pyrrhonienne, c'est ce qui idemment de vingt passages decisifs de Sextus Empiricus, con-inement par Diogène Laerce. Sextus, *Hypotyp. Pyrrh.*, lib. I, I ; *Adversus Mathem.*, p 153, edit. Henri Estienne. — Dio-rce, liv. IX, p. 262, edit. Ménage. Et si l'on doutait que trine fût deja dans Pyrrhon, voici un temoignage qui tran-question. Pyrrhon admettait positivement un criterium ; im, c'est l'apparence, ... Diogène Laerce, liv. IX, . Or, que signifie ce criterium de vérité dans la doctrine par excellence ? est-ce un criterium absolu au sens où un te eût pu l'admettre ? il est trop clair que non. Il s'agit un criterium purement subjectif. Pyrrhon doute absolument qui dépasse la conscience ; mais comme Pyrrhon n'est pas te, il ne doute pas de son doute, il ne doute pas de la e.

it est capital ; ne craignons pas d'y insister encore. Les sens e la nature est pleine de vie et de mouvement ; Parménide que le mouvement et la vie sont impossibles : voilà l'*anti*-gias et Protagoras le résolvent en disant, l'un : « Il n'est pas y ait du mouvement ; il n'est pas vrai, non plus, que le mou-oit impossible, car rien n'est vrai. » L'autre : « Il est vrai du mouvement ; il est également vrai qu'il n'y en a pas, car vrai. » Pyrrhon, témoin de ce conflit, en prend acte, et simplement, οὐδὲν ὁρίζω.

ie pas, il ne doute pas que le mouvement n'apparaisse aux st un fait. Il ne nie pas, il ne doute pas que la démonstra-rménide ne semble irréfutable à l'entendement : c'est un autre ie pas, enfin, il ne doute pas que les solutions de Prota-Gorgias n'aient l'air d'être contradictoires : c'est encore un ce, un fait qui est au-dessus de la négation nant, y a-t-il du mouvement, absolument a-t-il pas ? il en doute. Le mouvement

est-il tout ensemble et n'est-il pas? il en doute encore. Et ainsi Pyrrhon évite la contradiction : car que le miel paraisse tantôt doux et tantôt amer, il n'y a là que deux apparences successives; il n'y a pas de contradiction. La contradiction commence quand on veut prononcer absolument sur la douceur ou l'amertume du miel; et là, suivant Pyrrhon, elle est, ou du moins elle paraît inévitable.

Qu'on le remarque bien. Pyrrhon ne déduit pas l'ἐποχή de l'impossibilité absolue de nier ou d'affirmer, comme on déduit une conséquence de ses prémisses. Il ne lui attribue pas une valeur absolue objective. Ce seraient là deux contradictions, puisqu'il n'admet ni la légitimité du raisonnement, ni l'existence absolue de quoi que ce puisse être. Pyrrhon exprime un fait, et rien de plus; une simple apparence, et non pas une déduction logique; et Pyrrhon n'admet pas la réalité absolue de cette apparence, il la donne comme subjective et ne l'affirme qu'en tant que subjective. En elle-même et absolument parlant, est-elle quelque chose? Pyrrhon ne le nie pas, mais il ne l'affirme pas; il n'en sait rien. Tel est le vrai caractère, telle est l'exacte portée de l'ἐποχή pyrrhonienne, si généralement mal comprise.

Cette ἐποχή n'est pas seulement une règle spéculative, c'est encore un principe pratique. En effet, l'ἐποχή, en préservant de la contradiction, donne à l'âme la paix et la sérénité, ἀπάθεια, ἀταραξία. C[elui] qui cherche à des problèmes insolubles une solution dogmatique, p[osi]tive ou négative, se tourmente de sa chimère. Le douteur, le [vrai] pyrrhonien, est au-dessus des orages; il n'est pas insensible à la d[ou]leur et au plaisir, mais il les subit avec calme, parce qu'où son es[prit] doute son cœur est indifférent.

En deux mots, Pyrrhon part des antinomies de la raison spéc[ula]tive, ἀντίθεσις τῶν λόγων, et il arrive, en les constatant, à l'οὐδὲν μᾶ[λλον]. L'οὐδὲν μᾶλλον, dans la science, c'est le doute, ἐποχή; dans la vie, l'indifférence, ἀπάθεια.

Est-il possible maintenant de confondre cette doctrine avec cell[e des] sophistes? Et, d'abord, qu'y a-t-il de commun entre ces rhéteur[s dé]criés et sans foi, qui faisaient de la philosophie un vil trafic, et l'ho[mme] grave et sérieux, le sage respecté qu'Elis porta à la dignité de g[rand] prêtre, qu'Athènes voulut adopter parmi ses enfants? Les doct[rines] ne se ressemblent pas plus que les caractères. Certes, s'il est u[n so]phiste habile et qu'on puisse être tenté de rapprocher de Pyrr[hon,] c'est Protagoras. Tous deux admettent l'apparence pour crite[rium] de la science et de la vie. Mais si l'analogie est dans les mots, co[mbien] la différence est dans les choses, y a-t-il rien au monde de plus [con]traire à la réforme pyrrhonienne que cette tranchante et hautaine [for]mule où Protagoras est tout entier : « L'homme est la mesure de t[outes] choses! » Les sceptiques, loin d'adopter cette maxime, la repou[ssent] de toutes leurs forces (Sextus Empiricus, *Hypotyp. Pyrrh.*, liv. I, c[h. ...]). Ajoutez que les livres de Protagoras étaient pleins d'affirmations do[gma]tiques comme celles-ci : Les apparences contradictoires ont leur r[aison] commune dans la fluidité de la matière, ὕλη ῥευστή. La matière e[st un] écoulement perpétuel de phén[omènes] ... ell[e] ... [cè]der des a[ppa]rences nouvelles aux appar[ences] ...
On dira que ce système co[...]

solu est le dogmatisme en délire, il n'est toujours pas le e.

ra-t-on, enfin, que les sophistes niaient leurs propres né- et, par conséquent, n'affirmaient pas plus que les pyrrho- e Métrodore de Chio, par exemple, soutenait qu'on ne peut ir, pas même que le savoir est impossible. Mais c'est à cela même qu'on ne peut prendre la sophistique au sérieux; se de cela même qu'on la distingue du scepticisme. Une né- se nie elle-même, un doute qui doute de soi et ne veut pas au moins comme doute, ce sont là des énormités où on ne peut conscience. Nous dirons avec Pascal: « La nature soutient impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. » pt que de quelque portée et de quelque loyauté n'a nié la . Hume est sceptique absolu en métaphysique, mais il re- s sensations et leurs copies. Kant qui, dans la *Critique de la e*, a élevé le scepticisme ontologique à sa plus haute puissance, tique comme tout le monde dans la sphère de la subjectivité. scepticisme sérieux et profond, le vrai scepticisme. Nous démontrer que Pyrrhon le premier l'a proclamé en Grèce.

rte assez peu maintenant qu'il faille rapporter à Pyrrhon, son disciple Timon, l'invention des arguments du scepti- nnus dans l'antiquité, sous le nom de [illegible] ou [illegible]; s arguments, en effet, que Plutarque attribuait positivement (Voyez Ménage, *ad Laert.*, p. 251; et Suidas, art. *Lam-* e réduisent aisément à trois, et même à un seul, comme ques l'avaient remarqué. Tout revient à ceci: La connais- relative à l'animal qui perçoit (1er et 2e arguments); au est l'instrument de cette perception (3e); à la disposition ercevant (4e); à la situation de l'objet perçu (5e); aux cir- s où on le perçoit (6e); à la quantité et à la constitution de objet (7e); à la rareté ou à la fréquence de la perception (9e); ux mœurs, aux croyances, aux opinions de celui qui per- . Il ne reste plus que le 8e, celui de la relativité, lequel tous les autres. Or, tout cela était déjà dit d'un seul mot: [illegible], et ce mot est de Protagoras.

ire de Pyrrhon n'est pas là; elle est dans la conception érieuse de l'idée sceptique et dans la formule précise qui rigoureusement. C'est à ce titre que Pyrrhon est le fondateur le considérable qui n'a cessé, pendant plus de six siècles, à Ænésidème, d'Ænésidème à Agrippa, d'Agrippa à Sextus , d'exercer une action puissante sur les destinées de la philo- eque, et qui a laissé une trace mémorable et profonde dans de l'esprit humain.

rrhon et l'école pyrrhonienne, on lira avec fruit l'ouvrage Crouzaz, et le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, *yrrhon*. On peut consulter aussi le mémoire de M. Saisset idème. EM. S.

RE, PYTHAGORISME. L'obscurité des sym- s, la confusion des diverses époques du pythago-

risme, la rareté des monuments authentiques, et l'incohére fragments rares et mutilés qui nous restent, enfin le mystéri ractère de cette école, qui n'est pas moins religieuse que philoso ont longtemps découragé la critique et l'ont empêchée de portei gard sévère sur toutes les difficultés de l'histoire pythagoricie cependant la grandeur de quelques-uns de ces fragments, où trouve encore l'esprit de la doctrine évanouie, le lien irrécusa idées de Pythagore et des idées de Platon, et une certaine mité des principes pythagoriciens avec plusieurs secrètes (tions de l'esprit humain, enfin le soin de l'érudition moderne à les obscures origines de la philosophie grecque, toutes ces réunies ont ramené l'attention des savants et des philosophe sujet négligé. La critique allemande a essayé de faire la part tain et du raisonnable dans les traditions innombrables qui co l'histoire du pythagorisme. Bœck, particulièrement, a jeté ui jour sur cette histoire, en établissant l'authenticité des fragm Philolaüs qu'il avait recueillis et en montrant un point d'appui quoique étroit, sur lequel peuvent et doivent reposer toutes constructions d'un système si mal connu. Le savant et judicieu: a mis à profit ces précieuses données, et en a tiré une assez (très-vraisemblable exposition des doctrines primitives de l'éc thagoricienne. C'est en nous aidant de ces secours et en rer aux sources mêmes, qui sont, avec les fragments de Philol inestimables témoignages d'Aristote, que nous essayerons à no de rendre aussi clairs que possible aux lecteurs modernes les de cette antique philosophie. Nous ferons précéder ces consid d'un court exposé historique.

Les traditions se partagent sur le lieu de naissance de Pyt Selon les uns, il était Samien, selon les autres, Tyrrhénier d'autres encore, Syrien ou Tyrien. L'opinion la plus accrédité naître à Samos, qu'il habita certainement, d'après le témoignag rodote. On donne à Pythagore beaucoup de maîtres. Selon] Laërce, qui rapporte l'opinion de Dinarque et d'Aristoxène, d plus anciens biographes de Pythagore, il suivit les leçons de cyde de Syros, contemporain de Thalès, l'un des premiers sayèrent de dégager la philosophie des voiles de la poésie religion. Les autres traditions sur les différents maîtres de Py ont peu d'autorité et peu d'importance. Une source d'instructi féconde que l'enseignement des écoles, ce furent, selon les tra les voyages de Pythagore. Mais il y a encore ici divergence (récits. Selon les uns, c'est de l'Orient, de l'Egypte particuliè que Pythagore a rapporté en Grèce les principes de sa philo par exemple sa philosophie mathématique et sa doctrine de la t gration des âmes. D'autres donnent à sa philosophie une origi nationale : c'est en Crète, c'est dans l'antre de Jupiter Cré Pythagore, descendu avec Epiménide, s'initia à ces myst trouva l'origine des siens; ou bien c'est de Thémistoclie, prêt Delphes, qu'il reçut la plupart de ses dogmes moraux. A la de ses différents voyages [illegible] patrie, à Samo trouva sous le joug du [illegible]

et définitivement, et se rendit à Crotone, à Sybaris, dans ces e l'Italie que l'on appela la Grande Grèce. Ce fut, selon Ci- quatrième année du règne de Tarquin le Superbe, c'est-à- la soixante-deuxième ou soixante-troisième olympiade; ce ait à peu près son arrivée en Italie de 520 à 530 avant Jésus- l donna des lois, dit-on, à la ville de Crotone, et bientôt, son ant grandi, ses disciples, au nombre de trois cents, furent ır les différentes villes de la Grande Grèce pour les gouverner; duisirent, ou simplement y conservèrent en l'améliorant, le ment aristocratique. Quant à l'école de Pythagore en elle- lle était, si l'on en croit la tradition, assez peu semblable aux oles libres des philosophes grecs, qui professaient, en géné- public, devant tous, ou qui, s'ils avaient un enseignement , le communiquaient à des élèves choisis, sans autre condi- leur intelligence et leur bonne volonté. Quant aux pythagori- s formaient plutôt un *mystère* qu'une école. Ils avaient des s, des épreuves, un langage symbolique et voilé, une obéis- agérée à la parole de leur maître. On sait que cette parole [illegible], « le maître l'a dit, » était une parole pythagori- On connaît la loi du silence imposée par Pythagore à ses . On doit distinguer, à ce sujet, le silence quinquennal ou l'épreuve [illegible], et le silence perpétuel ou mystique [illegible], que les pythagoriciens gardaient toute leur vie sur es de leurs doctrines secrètes. Jamblique attribue, peut-être à la société pythagoricienne la communauté des biens. Les les plus dignes de foi n'en font pas mention. Ce qui favori- tte supposition, c'est cette maxime célèbre de Pythagore: t commun entre amis. » Mais l'un des traits incontestables de ion était l'amitié fidèle de ses membres. On sait l'histoire de t de Pythias. Il est bien établi que les femmes firent partie de ion pythagorique. Nous avons dit que cette association avait ın grand pouvoir politique. Ils gouvernaient à Crotone, et ıne importante influence dans les autres villes de la Grande- ıais une lutte avec le parti populaire les renversa. Ils furent e Crotone, poursuivis, persécutés. Pythagore lui-même trouva, ı mort dans cette persécution. Les pythagoriciens ne reprirent ur pouvoir politique; mais ils conservèrent toujours une assez nfluence par leur science et par leur vertu. Dès lors, l'histoire gorisme n'est que l'histoire de sa doctrine que nous exposerons

Quelles sont maintenant les sources où nous puisons les élé- cette histoire? Pythagore, le chef de l'école, n'a rien écrit. Les *rs*, que nous possédons sous son nom, ne sont pas de lui; ils ıt d'ailleurs les traditions morales de l'école, mais non pas son philosophique. On connaît les noms de plusieurs pythagoriciens: Locres, Ocellus de Lucanie, de qui il nous reste de préten- ages dont la critique a démontré d'une manière décisive et able l'inauthenticité; Arésas, maître de Philolaüs, dit-on; lui-même, maître de Simmias et de Cébès, que nous con- *Phédon*; Archytas, célèbre mathématicien et homme pt fois stratége à Tarente, sa patrie; Lysis, maître

d'Epaminondas. C'est seulement d'après Philolaüs, l'un des pyt riciens les plus récents, puisqu'il était contemporain de Socra encore d'après de simples fragments recueillis par Bœck, que l'on entreprendre de donner une certaine exposition et une explic bien incomplète encore des principes pythagoriciens. L'on est au à croire que la doctrine pythagoricienne, d'abord toute mathém et religieuse, n'a pris que plus tard le développement philosop dont les fragments de Philolaüs sont le seul monument. C'est dc doctrine de Philolaüs plus que celle de Pythagore que nous ex rons. Philolaüs est pour nous le seul représentant authentique d thagorisme primitif, c'est-à-dire de celui qui a précédé Platon.

Ce qui importe le plus, selon nous, dans l'histoire de ces pren créations de l'esprit philosophique, ce n'est pas d'en reproduire l veloppement systématique et d'en comprendre tous les détails. que cela est, en général, impossible dans l'absence d'ouvrages plets et réguliers, il est fort probable que ces systèmes n'avaie cette suite logique et sévère que la rigueur de l'esprit moderne a et exige dans les systèmes de philosophie. Le soin d'explique ces passages épars, ces textes mutilés, ces opinions plus ou fidèlement rapportées, et de les ranger par ordre, sous la dépen de certains principes, paraît souvent arbitraire et au moins in car il est rare que les détails ou les raisons particulières par le les anciens philosophes essayent de démontrer leurs principes par eux-mêmes une très-grande valeur, ni un rapport exac principes de la doctrine. Dans la philosophie grecque, avant So lorsque la méthode existe à peine, que l'imagination a encore t part et que le langage est si obscur et si vague, il ne faut pas cher à tout comprendre et à tout enchaîner. Ce qui importe et est le plus intéressant, c'est de découvrir le principe génér anime la doctrine, sans négliger, toutefois, d'en suivre les dé pements, si on peut le faire avec lumière et sans effort.

Or, pour se rendre bien compte de l'esprit général et du car distinctif de l'école pythagoricienne, il ne faut pas oublier ce q stote nous rappelle lui-même : c'est qu'elle était avant tout une de mathématiciens. On distinguait, comme on sait, les philos italiens des philosophes de l'Ionie par cette épithète de mat ticiens : μαθηματικοί. On sait les traditions qui rapportent à Pyt d'importantes découvertes en géométrie. Tout cela, pour être connu, n'en est pas moins nécessaire à rappeler : car là est l'expli intelligible de tout le pythagorisme. Le pythagorisme, en eff une doctrine scientifique ; elle est née de considérations savant les nombres et les figures, et non des instincts superstitieux de gination, quoique, dans sa décadence, il se soit réduit à flatter stincts. Les pythagoriciens, nourris aux mathématiques, selo pression d'Aristote, expliquèrent toutes choses mathématiquem ne virent partout que les rapports qui leur étaient familiers.

A ce point de vue très-général, peu importe que les pythago admettent que toutes choses sont des nombres ou seulement sembl des nombres. Cette distinction, de très-grande conséquence sans ne changerait rien pourtant au caractère original de l'école. Q

rtée que Pythagore ou Philolaus aient donnée à leurs expressions ithmétiques, ils se reconnaissaient à ce trait singulier d'avoir aperçu rtout des rapports numériques, et d'avoir ramené à ces rapports harmonie et la beauté des choses. A ce point de vue, tout ce qu'il y a extraordinaire et d'étrange dans les formules pythagoriciennes dispait aisément. En effet, qu'un esprit habitué aux mathématiques porte s regards sur la nature, il est clair que ce qu'il y a de mathématique ns le monde le frappera vivement, tandis que la plupart des hommes seront à peine sensibles. Un physicien, habitué à ne considérer que s forces physiques qui luttent les unes contre les autres, ne verra rtout que ces forces : l'âme et Dieu lui-même seront pour lui des rces de cette nature. Pour les imaginations vives, comme celles des oètes grecs, les dieux eux-mêmes auront des corps, et les plus beaux rps. De même, pour les mathématiciens, Dieu, l'âme, les corps seront des nombres ou des figures.

Mais ce n'étaient pas seulement les mathématiques qui occupaient attention des pythagoriciens; ils cultivaient aussi une science qui, du ste, faisait partie des mathématiques, quoique, par un certain côté, le parût se rapprocher davantage des arts qui séduisent l'imagination. La musique, comme on sait, jouait un grand rôle chez les anciens : le était presque une institution religieuse. Les pythagoriciens, qui étaient beaucoup appliqués à la musique, virent les nombreux rapports de la musique et des mathématiques, et découvrirent les lois athématiques des sons et des accords. Ils apercevaient partout des apports musicaux; c'était reconnaître encore des rapports mathématiques.

Un examen plus attentif des conditions de l'harmonie musicale nous ra mieux pénétrer dans les principes du pythagorisme. De quoi se mpose un accord musical? de la réunion d'un certain nombre de ns élémentaires séparés les uns des autres par certains intervalles. effet, une réunion quelconque de sons ne forme pas un accord ile; il faut que les intervalles soient déterminés. Que si la réunion s sons, au lieu d'être simultanée, est successive, c'est encore la ême chose; cette succession de sons ne sera harmonique et ne charera l'oreille que si des intervalles déterminés séparent chaque son l'un l'autre. Il n'est pas besoin d'une grande science musicale pour comndre ce que nous entendons ici par intervalles : ce sont les tons ou demi-tons qui séparent les différentes notes. Si nous supprimons par pensée ces intervalles, il n'y a plus de différence entre les notes; is les sons se confondent en un seul, ou plutôt il n'y a plus de son; tout son étant déterminé, suppose par cela même un intervalle qui sépare d'un autre son. La suppression de l'intervalle entraîne donc ec elle le son lui-même et l'harmonie. Or, qu'est-ce que le son? st quelque chose de déterminé. Qu'est-ce que l'intervalle? C'est elque chose d'indéterminé. Le son est la limite de l'intervalle, lequel r lui-même est illimité. Un accord, une mélodie est donc une taine réunion du déterminé et de l'indéterminé; parlons le langage thagoricien : du limité et de l'illimité, du fini et de l'infini.

La considération des sons nous conduit facilement à celle des noms. Tout accord est un nombre, car il se compose nécessairement

de plusieurs sons séparés par certains intervalles. Or, le nomb même est une réunion d'unités; une seule unité ne forme pas u bre; mais, pour qu'elle s'unisse à d'autres unités, il faut qu' entre celles-ci et celle-là certaines différences ou, du moins, ce séparations, et, encore une fois, certains intervalles. Supprim la pensée ces intervalles, les unités réunies se ramassent en une et le nombre s'évanouit. Ces intervalles sont donc le princip pluralité; on peut les appeler, selon le langage familier des philo grecs, le *plusieurs;* et l'on dira que le nombre est l'union de l'u *plusieurs;* ou encore, si l'on considère que l'unité est impair *deux*, le premier nombre multiple, est pair, on dira encore, primant la même pensée par une autre formule, que le nomb l'union du pair et de l'impair.

L'examen des choses réelles nous montrera les mêmes résult quoi se compose, par exemple, un corps solide? Il se compose férentes surfaces, qui se composent elles-mêmes de différentes et celles-ci d'un certain nombre de points; et tout corps se r certains points élémentaires qui, eux-mêmes, sont absolume ples et tout à fait semblables aux unités arithmétiques. Mais réunion de surfaces ne forment un corps, ni une réunion de lig surface, ni une réunion de points une ligne, s'il n'existe entr gnes, les points et les surfaces, un certain nombre d'intervall distinguant les unes des autres les parties constitutives et élém du corps, leur permettent de se réunir et de faire un tout dét Supprimez ces intervalles, et toutes les surfaces, les lignes et le venant à se pénétrer, les surfaces s'absorbent dans les surfa lignes dans les lignes, les points dans les points, et tout se r à un point, si ce point pouvait se concevoir sans que l'esprit co meme temps un intervalle qui l'entourât de toutes parts. D'où que la réalité des corps se ramène nécessairement à ces deux él le point, ou, selon l'expression pythagoricienne, la monade, intervalles, διαστήματα.

Que devons-nous conclure de ces explications qui, pour être mées en langage moderne, n'en sont pas moins rigoureusemen à la théorie pythagoricienne? Il faut conclure que partout dans ture se rencontrent deux éléments nécessaires que l'on appelle, langage de la métaphysique ancienne, le fini et l'infini; expr familières à Platon. Ces deux éléments peuvent prendre des diverses. De là les différents noms qu'ils ont dans l'école pyt cienne: le fini et l'infini, l'impair et le pair, l'un et le mult droit et le gauche, le mâle et la femelle, le repos et le mouven ligne droite et la ligne courbe, la lumière et les ténèbres, le bi mal, le carré et le quadrilatère long. Cette table des oppositi mitives des choses n'appartient, selon Aristote, qu'à quelques goriciens; mais elle exprime les vues générales de l'école entiè quelle que fût la classification adoptée, les pythagoriciens v dans ces oppositions les différents aspects sous lesquels se man les principes des choses. Les contraires, c'est Aristote lui-mê nous l'apprend, sont, dans la doctrine de Pythagore, les pr constitutifs de toute existence; et comme, dans la double série

le bien et le mal se rencontrent toujours en face l'un de es noms divers, on peut dire que, suivant les pythagoricchoses se composent du parfait et de l imparfait.

faut pas nous laisser aller à cette facilité de traduction ie en analogie, pourrait nous entraîner bien loin de la agoricienne. N oublions pas que le point de depart de ces s generales, c est toujours le nombre. En effet, qu est-ce rds musicaux ? ce sont des nombres. Qu est-ce que des it encore des nombres : car les uns et les autres sont des ides, separees ou liees entre elles par certains intervalles. ·e, que tout ce qui existe, ou se compose de nombres, ce e la doctrine orthodoxe des vrais pythagoriciens, ou est pe des nombres, ce qui paraît être la doctrine mitigee · secte dissidente du pythagorisme. C est du moins l opi-, qui explique de cette façon les differentes expressions resentent les nombres pythagoriciens tantôt comme les ôt comme les essences des choses. Une autre explication, encore, serait d attribuer a la fois ces deux points de vue me primitif et orthodoxe ; il aurait passe alternativement, on insu, de l un a l autre, selon que l esprit systematique ne, ou que le bon sens l aurait retenu ; mais je suis porte · pythagorisme tendait, par la force de son origine, a faire ses des nombres, a considerer les nombres comme des ce point de vue, les formules pythagoriciennes ne se-une façon symboliques, mais exprimeraient exactement choses, telle que les pythagoriciens la concevaient.

d un peu plus près le sens vraisemblable de ces for-mbres, dit Aristote, sont les principes des choses, et les nombres sont les elements des choses. Mais dans quel it-on, à cette epoque, le mot de principe des choses ? , sur ce terme de principe, de profondes et d ingénieuses mais elles n etaient pas connues dans une philosophie si Le principe etait bien pour elle le commencement de ce d'ou derivaient toutes choses; mais l'on ne se rendait · exact de cette idée, et l'on se contentait d appeler prin-ppait le plus vivement l'esprit dans les choses que l'on halès voyait partout l'eau entretenir la vie ; il declarait l humidite etait le principe des choses. Anaximène en de l air. Les pythagoriciens, dont l esprit était si forte-s considerations mathematiques, apercevant à chaque rts mathematiques, ramenant facilement toute la nature s figures geométriques, et ces figures a des nombres; ns toutes les harmonies de la nature des harmonies mu-ns celles-ci encore des rapports numériques; penetres de n que partout les contraires luttent dans la nature, et que ires se reduisent a l'opposition primitive de la limite et c'est-a-dire à l unité et au multiple, durent attribuer aux ix principes des nombres la première place dans l'ordre ls les declarèrent principes des choses dans le sens vague l'on attachait alors à ce mot.

Mais les nombres sont-ils les derniers principes des choses, et ils pas eux-mêmes un principe? Il faut distinguer entre les des nombres et leur principe. Les éléments des nombres, ce parties des nombres, leurs parties intégrantes et constitutives. sens, les éléments des nombres sont aussi les éléments des chose principe des nombres n'est pas leur composition, mais la source ils dérivent. Dire que les nombres n'ont d'autres principes que éléments, c'est dire que la nature n'a d'autres principes que ces ments; c'est dire que la nature existe seule, qu'elle n'a point supérieure à elle; dans notre langage actuel, qu'il n'y a point de Le pythagorisme admet-il un Dieu, ou bien, comme la philoso d'Ionie, n'est-il qu'une philosophie naturaliste ou athée? Telle est traduction, dans la langue de notre philosophie actuelle, de cette q tion pythagoricienne : Les nombres ont ils un principe?

Le principe des nombres est le nombre ou l'essence du nombr ἀριθμός, ἁ ἐσσία, ἀριθμῶ. Cela est clair. De même que dans les trines où la nature se compose d'êtres, de substances, le pri premier s'appelle l'être en soi, la substance; de même q système de Platon, où toutes choses se composent d'idées, le pre principe est une idée, l'idée du bien; de même qu'Aristote, qui ne dans toute réalité que des actes, appelle son premier principe l'acte de même, Pythagore appelle le nombre en soi, l'essence du nom ou plus simplement le nombre, le principe de toutes choses compo de nombres. Et selon que l'on entend dans un sens symbolique ou téral cette formule, que les nombres sont les principes des êtres entendra dans le même sens cette autre formule, que le nombre e principe des nombres et l'essence de toutes choses.

Le nombre joue tout à fait dans le monde le rôle de Dieu. No considérerons tout à l'heure en lui-même. Voyons-le d'abord mêlé les choses : « Le nombre, dit Philolaüs, dans un très-beau lan digne de Platon, mais malheureusement mutilé, le nombre r dans tout ce qui est connu. Sans lui, il est impossible de rien pe de rien connaître. C'est dans la décade qu'il faut contempler l'ess et la puissance du nombre. Grande, infinie, toute-puissante, la dé (l'un des noms symboliques du nombre en soi, ou de Dieu), e source et le guide de la vie divine et de la vie humaine. C'est l'ess du nombre qui enseigne à comprendre tout ce qui est obscur ou connu. Sans lui, on ne peut s'éclaircir ni les choses en elles-mê ni les rapports des choses.... Ce n'est pas seulement dans la vie dieux et des démons que se manifeste la toute-puissance du nom mais dans toutes les actions, toutes les paroles de l'homme, dans les arts, et surtout dans la musique. Le nombre et l'harmonie poussent l'erreur; le faux ne convient pas à leur nature. L'erre l'envie sont filles de l'infini, sans pensée, sans raison; jamais le ne peut pénétrer dans le nombre, il est son éternel ennemi. La v seule convient à la nature du nombre, et est née avec lui. » C'est Dieu, ou le nombre, qui apporte la clarté et la vérité dans les cho c'est encore lui qui y apporte l'harmonie; sans harmonie il serait possible à des principes, de nature et d'origine diverses, de se ré et de revêtir les belles formes que nous présente l'univers.

ei, Dieu donne aux choses particulières leur clarté, leur harmo-
-ur beauté; mais qu'est-il en lui-même? Qu'est-ce que le dans son essence? C'est l'unité. L'un est principe de tout, dit us, ἓν ἀρχὰ πάντων : « Il est un Dieu, dit-il encore, qui com-
e à tout, toujours un, toujours seul, immobile, semblable à lui-e, different du reste. » Nous sommes encore ici en presence d'un e : Pythagore ou son école entend-il par l'unité un principe méta-ique, semblable à celui que défendirent plus tard les éléates et les arins, ou bien un principe mathématique? Le principe de toutes s est-il l'unité absolue, l'être en soi, ou l'unité arithmetique? Se-ous, il se faisait vraisemblablement une certaine confusion dans prit des pythagoriciens, et ils passaient insensiblement de l'une de conceptions à l'autre. Servis par leurs formules, ils s'étaient faci-ent élevés des nombres en général au nombre en soi, et la dé-tion du nombre les conduisait naturellement à l'unité : arrivés là, appliquaient à ce principe abstrait et peu intelligible les no-qui s'attachent ordinairement à l'idée de Dieu; et ainsi s'opérait, à leur insu, la transformation d'un dieu mathématique en un u vivant.

Mais les pythagoriciens ne se contentaient pas de dire que Dieu était l, ils en définissaient plus précisément la nature. Selon les pythago-ens, le premier principe doit contenir en lui-même, et comme en ne, tout ce qui existe dans l'univers. Or, l'univers est composé de traires : les contraires se doivent donc retrouver dans le principe mier. C'est pourquoi le premier principe est appelé le pair-impair ...περισσός), c'est-à-dire qu'il contient en soi les deux principes élé-ntaires et constitutifs des nombres, l'impair et le pair; et comme s avons vu que cette opposition est une des traductions, une des nes de la grande opposition du parfait et de l'imparfait, du bien et mal, on peut dire que l'unité de Philolaus n'est pas cette unité ab-ue et sans tache que le genre humain adore sous le nom de Dieu, s un mélange ou une lutte de deux principes contraires. Tantôt, mme le remarque très-bien Ritter, les pythagoriciens représentent e union du pair et de l'impair, du fini et de l'infini, comme primi-; tantôt comme une rencontre qui a lieu dans le temps. Mais Ari-le nous explique cette apparente contradiction, quand il nous dit : e n'est qu'au point de vue logique que les pythagoriciens traitent la genèse des nombres. » Ainsi, les pythagoriciens racontent comme tant passé dans le temps ce qui est l'état éternel et nécessaire des ses; mode d'exposition familier à la philosophie antique.

La naissance des choses est donc expliquée dans le système pytha-ricien par la rencontre du fini et de l'infini, c'est-à-dire du pair et l'impair, et dans leur langage, du ciel et du vide. Le ciel qui originairement un (l'impair), aspire le vide, et en l'aspirant le ise; cette division de la primitive unité donne les nombres. Cette sorption du vide dans le ciel donne naissance aux différents inter-lles dont naissent les corps, et l'aspiration perpétuelle de l'infini par fini, du vide par le ciel, du pair par l'impair, toutes expressions ntiques, forme la vie du monde. On voit, d'après cette exposition, e Dieu, dans le système pythagoricien, est mêlé au monde, qu'il

forme l'âme du monde. Mais Dieu est-il tout entier dans le Peut-on le croire, lorsque l'on voit les pythagoriciens disting espèces d'unités? En un sens, dit Eudocie, rapporté par Si l'*un* est le principe absolu de toutes choses; en un autre sen ture se compose de deux éléments, l'*un* et son contraire. sorte que l'*un* se trouve à la fois au sommet des choses et choses mêmes. Il est au commencement de l'univers et se dans son développement. Ne poussons pas trop loin ces cons et ne traduisons pas Pythagore par Plotin. Ce qui est cert que le pythagorisme a placé l'unité au-dessus de tout ce qu qui était la conséquence nécessaire de ses déductions mathé Il l'a vue aussi dans tout ce qui est, ce que lui découvra simple analyse mathématique. En un mot, les nombres dé nombre, et le nombre de l'unité; et, en outre, les nombre posent d'unités. L'unité est donc à la fois principe et élémen de principe, elle contient en soi, d'une manière indiscern deux contraires; à l'état d'élément, elle se distingue de son Comme principe, elle est Dieu, et Philolaüs lui prête tous le de l'existence divine. Comme élément, elle est la matière d Il est évident qu'un tel système, si on le presse, conduit fa la doctrine de l'émanation.

Mais ce qui distingue profondément le système pythag grossier panthéisme ionien, c'est le sentiment de l'ordre et monie des choses. Il y a en effet deux points de vue d'apr on peut considérer les rapports mathématiques. En un sens thématiciens d'Italie ne paraissent pas se distinguer facil physiciens d'Ionie. Lorsque Philolaüs compose le corps de p métriques, séparés par des intervalles, il ne parle guère que Démocrite, qui ramène les éléments du corps aux at vide. Il y a un degré d'abstraction de plus dans la doctrine cienne, mais voilà tout. Son explication mathématique de n'a rien de philosophiquement supérieur à l'explication ph atomistes. Si c'était seulement dans ce sens que les nombre principes des choses, le pythagorisme n'aurait, à propreme rien d'original ni d'intéressant. Mais il y a dans les nom chose qu'une simple réunion d'unités, qu'une composition i née et insignifiante; il y a une raison. Les rapports de no quelque chose d'intellectuel; ils sont du moins le symbole d gence. Sans doute, toute espèce de nombre et toute espèce d numériques ne sont pas le signe et le principe de la ra l'ordre. Aussi les pythagoriciens n'honoraient-ils pas tous le ni toutes les figures, mais certains nombres particuliers, qui jouer un rôle plus particulier dans la création : trois, sept exemple, et les figures, les proportions fondées sur ces no un mot, les pythagoriciens voyaient dans les nombres plu les raisons des choses que leurs forces constitutives; ils é frappés de la beauté et de l'harmonie que des éléments ph l'univers. Les nombres pythagoriciens sont le premier germ platoniciennes, c'est-à-dire de ces [illegible] d'ordre et de sa Platon, comme il [illegible]

vait substitués aux explications toutes matérielles de ses de-

lescend de ces considérations générales aux théories de dé-
u de clarté que nous avons essayé d'apporter dans cette épi-
sition s'évanouit selon nous entièrement. Le pythagorisme,
nsemble, et si l'on ne veut pas trop presser le sens des
qui nous en restent, n'est pas inexplicable; mais si l'on
ndre compte de tous les problèmes dans le sens pythagori-
s interpréter comme on ferait pour une école moderne, on
a chaque pas des difficultés. Par exemple, quelle différence le
me établit-il entre le corps et l'âme? et peut-il reconnaître en-
ux êtres une différence? Le corps est un nombre, dans cette
mais l'âme est aussi un nombre. Comment distinguer ces
es de nombres? Il est vrai qu'on leur attribue quelquefois
ne, que l'âme est un nombre qui se meut soi-même. Mais
nde sait que cette définition appartient à Xénocrate, c'est-
pythagorisme platonicien. D'après l'opinion prêtée à Sim-
le Phédon, on peut supposer que Philolaus définissait l'âme
nie, ce qui fournirait une conjecture assez subtile. Le nom-
it jouer tour à tour le rôle de matière et de forme : comme
constituerait le corps; comme forme, il en serait l'harmo-
cette hypothèse toute gratuite ôterait à l'âme toute indivi-
mme Platon, du reste, le démontre fort bien. Or, le pytha-
connaît si bien l'individualité de l'âme, qu'il la fait passer
n corps, ainsi que le prouve la doctrine si connue et si po-
la métempsychose. Nous ne pouvons donc que nous faire
rès-vagues sur les degrés et les différences que les pythago-
blissaient entre les êtres. Quel sens ont pour nous ces repré-
numériques qui définissent l'existence physique par le nombre
gétal par six, l'animal par sept, la vie humaine par huit, la vie
ine par neuf, la vie divine par dix? Il est clair que ces ex-
ont purement symboliques : elles nous indiquent bien l'é-
perfection que les pythagoriciens établissaient entre les
us non l'idée exacte qu'ils se faisaient de ces choses mêmes.
i que nous ne sommes nullement éclairés en apprenant par
a'un certain nombre était pour eux l'essence du cheval, un
ence de l'homme, et qu'ils définissaient par tel ou tel nombre
l'à-propos et les qualités morales. N'est-ce pas répéter, sans
iter, la formule du système : les nombres sont les principes
hoses?

i l'on ne veut pas entrer dans les détails, qui ont perdu pour
leur intérêt et tout leur sens, on se rendra bien compte des
ales des pythagoriciens, en se reportant aux principes gé-
leur système. Nous avons déjà vu que Philolaüs rapporte à
est-à-dire au mauvais principe, l'erreur, le mensonge, et
a nombre, à l'unité, la vérité, comme son éternel patri-
est de même au désordre et au principe de l'erreur que le
me rapporte l'injustice, et au nombre la justice et la vertu.
ge de ces deux principes différents dans la nature humaine
te que l'homme est obligé de soutenir avec lui-même : ce

n'est qu'une partie de la grande lutte que, dans la nature, le fi
tient contre l'infini, l'*un* contre le multiple, le bien contre l
L'homme, point de rencontre de la raison et du déraisonnable
lumière et des ténèbres, est appelé par la nature et par Dieu à
sans cesse, et cela sans quitter jamais son poste, contre le p
du mal. Ces idées nous révèlent un nouveau côté de la doctrine
goricienne. La philosophie de Pythagore n'était pas seuleme
philosophie spéculative, elle était une doctrine morale, nous
presque une doctrine religieuse. Ce n'est même que plus tard,
bablement déjà dans la corruption de la secte, qu'elle a pris, en
mains de Philolaüs, ce caractère scientifique sur lequel nou
sommes longtemps arrêtés. Mais aucune tradition authentic
rapporte à Pythagore lui-même un système de philosophie
miné. On sait ses travaux mathématiques : l'esprit de l'école a
doute, sa première source dans sa personne. Mais la tradition
représente plutôt comme un réformateur moral que comme un
physicien. C'est sous l'influence d'idées morales, et dans un b
moral, que l'école s'est constituée. Cette idée de la lutte de l'
contre lui-même et contre ses passions, qui n'était plus guère
l'époque de Philolaüs, qu'une théorie, était chez Pythagore
pratique de ses institutions. De là le caractère ascétique et aus
l'institut pythagoricien à l'origine ; de là la grande autorité q
en Italie cette admirable société; de là son influence politiqu
pythagoriciens appliquaient à la société leurs théories moral
voulaient que l'Etat, comme l'âme humaine, fût guidé par la r
l'aristocratie n'était pour eux que le gouvernement de l'Etat p
sages. C'est cette aristocratie qu'ils approuvaient. En général
politique paraît s'être vivement inspirée de l'idée de la justice. M
paraissent aussi avoir trop conçu l'Etat sur le type de leur asso
particulière, ou peut-être aussi peut-on les accuser d'avoir tent
servir l'Etat à cette association. Enfin, il n'est pas impossible qu
nobles idées sur l'amitié les aient conduits à quelques conclusio
mériques; et l'on ne peut pas déterminer le sens exact et la jus
sure de cette maxime célèbre qui leur appartient : « Tout est co
entre amis. »

Après Philolaüs, on peut considérer comme finie l'histoire
pythagorisme, du pythagorisme pur et original. Depuis, il s'
socié à d'autres systèmes; il leur a prêté ses formes ou a pris le
A quelques époques, il a essayé de reparaître d'une manière plu
pendante; mais ç'a été d'ordinaire aux époques de décadence
révolution intellectuelle, c'est-à-dire dans ces temps où l'agitat
esprits ne permet pas de discerner la vraie valeur des doctrines
porte vers celles qui flattent davantage la curiosité, l'imagina
l'ardent désir de l'extraordinaire. Aussi est-ce moins par ses p
deurs sérieuses que par ses côtés superstitieux que le pythago
aux époques dont je parle, a séduit les esprits qui s'y attachèren
exposition rapide de ces phases de la doctrine pythagoricienn
minera cette incomplète esquisse.

Un des titres de gloire de la philosophie de Pythagore et de Ph
est d'être le premier germe d'une bien plus grande philosophie,

e dans l'esprit et dans l'âme des hommes, tandis que le pythago- n'intéresse plus guère que la curiosité savante des érudits. Pla- toujours inspiré par l'excellente méthode et le sens exquis de le, a ôté aux formules de Pythagore ces voiles mystérieux qui ient de grandes vérités : il a présenté ces vérités elles-mêmes ; ssant dans quelque coin obscur de ses dialogues les traces de ignement de Philolaus, il a traduit la doctrine des nombres dans trine plus claire et plus humaine des idées. Il n'a plus vu dans mbres qu'un des aspects des choses, et, tout en laissant aux mathématiques une place élevée dans l'ordre des êtres, il ne les placés au premier rang du monde intelligible. Les considérations matiques ne sont pour lui que les degrés qui conduisent aux essences (Voyez Platon). Malheureusement, Platon ne resta ujours dans ces justes limites ; et, si l'on en croit Aristote, sa ne, sur la fin de ses jours et dans son enseignement intérieur, retournée au pythagorisme, dont elle n'était, en effet, qu'un ppement. Faut-il prendre à la lettre les témoignages d'Aristote? il juger la philosophie de Platon d'après les traductions de son irréconciliable adversaire? Ce qui prête faveur aux expositions tote, ce sont les analogies évidentes de la doctrine des nombres, qu'il la décrit, avec la théorie des idées. Mais faut-il en conclure théorie des idées ne soit au fond qu'une théorie des nombres, ou tte doctrine des nombres n'est que la traduction symbolique de la e des idées? C'est un problème qui nous semble tout à fait inso- dans l'absence de données claires et suffisantes. Quoi qu'il en voici la doctrine de Platon, selon Aristote. Platon, comme Phi- , compose tout être de deux principes : le fini et l'infini (ce sont rmes mêmes du *Philèbe*), ou, si l'on veut, de l'unité et de la indéfinie, expressions toutes pythagoriciennes. L'union de ces principes est un nombre. Mais, au lieu de n'admettre, comme thagoriciens, qu'une seule espèce de nombres, Platon établit chelle, et, de même que, dans la théorie des idées il reconnaît degrés, en quelque sorte trois mondes (le monde sensible, le e mathématique, le monde idéal), il reconnaît trois espèces de res qui correspondent à ces trois mondes. Ces trois sortes de res sont les résultats divers du commerce de l'unité et de la . On n'a pas de peine à montrer les contradictions et les impossi- s de cette théorie : on fait voir, d'après Aristote, que cette dis- on des trois nombres est purement arbitraire ; que tous les nom- se ramènent nécessairement aux nombres mathématiques, à la ité pure, abstraite, indéterminée, laquelle, nous en convenons, ut rien produire de réel. Toutes ces difficultés, renouvelées d'A- e, sont vraies dans l'hypothèse où la doctrine des nombres est due par Platon dans le sens littéral. Elles tombent, si cette doc- n'a qu'un sens symbolique. On comprend, en effet, dans une ine philosophique la distinction de trois ordres d'êtres, ce qu'on it mathématiquement par les trois ordres de nombres : cette dis- on devient inintelligible et impossible dans une doctrine exclusi- nt mathématique. Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que le nisme, sinon dans Platon même, du moins dans ses disciples

immédiats, n'ait fini par prendre un caractère pythagoricien; e
jour plus prononcé. Aussi n'est-il pas facile de distinguer d
longue polémique d'Aristote à ce sujet ce qui va à l'adresse des
goriciens ou des platoniciens : il est probable que ces deux éco
vaient se confondre, et c'était avec raison qu'Aristote jetait ce
désespoir : « Aujourd'hui, les mathématiques sont toute la
sophie. » Speusippe, le neveu et le successeur de Platon, détr
en effet, toute l'originalité du système de son maître, en supp
dans sa philosophie le nombre idéal, en ne conservant que le n
mathématique; ce qui signifie simplement qu'il abandonna la
des idées pour la théorie des nombres, et Platon pour Philolaü

Après Platon et ses disciples, le platonisme et le pythagorism
parurent ensemble : on sait ce que fut la nouvelle Académie. D
trines nouvelles effacèrent les anciennes doctrines. Cependant
thagorisme ne s'évanouit pas entièrement; mais il n'eut plus
rares partisans, et, dans sa décadence, il perdit son originalit
pureté. Il ne dut quelques restes de puissance qu'en trompant
gaire superstitieux par les mensonges d'un art chimérique, la
que Pythagore, disait-on, avait appris lui-même à Babylo
métaphysique, le pythagorisme revêtit les formes et adopta le
du stoïcisme. Le dieu de Pythagore, dit Cicéron, était l'ân
choses, tendue et répandue dans toute la nature. Virgile, dans
traduction du système pythagoricien, au VI[e] livre de l'*Enéide*
peint le principe vivant de l'univers animant tout de son esp
donnant à chaque être son âme et sa vie particulière. Ovide, enfi
tachant la doctrine de la métempsychose au sujet de son ch
poëme, prête à Pythagore une théorie du mouvement univer
choses qui ne diffère guère des principes d'Héraclite, d'où est
comme on sait, la métaphysique stoïcienne. Ainsi se per
dans ces temps de confusion intellectuelle, tous les caractère
pres des écoles : c'était le temps où Cicéron ne voyait entre l
Aristote et Zénon qu'une différence de mots. C'est la même
trine qui se retrouve dans les lettres attribuées à Apollon
Tyane, le plus célèbre des nouveaux pythagoriciens. Mais,
époque, le pythagorisme était moins une philosophie qu'une
maturgie. Il se confondit, ainsi que le nouveau platonisme
la doctrine éclectique des alexandrins. Au moyen âge, le py
risme eut une part très-peu importante dans la philosophie scola
Pour en retrouver les traces, il faudrait sortir de la philosophie p
ment dite, et pénétrer dans les mystères de l'alchimie ou d
symboles non moins obscurs de l'architecture mystique. On at
en effet, à Albert de Strasbourg, l'un des fondateurs de la
maçonnerie, une doctrine scientifique, morale, architecturale,
nombres jouaient un grand rôle soit comme principes, soit
symboles. On sait, en effet, que les nombres, dans l'architect
moyen âge, ne servaient pas seulement à exprimer les proporti
la symétrie, mais avaient par eux-mêmes un sens mystique et
qui faisait de l'architecture une langue religieuse. Si nous vo
suivre l'histoire secrète du pythagorisme, nous ne finirions pas
nous sortirions des limites et du dessein de cet article. Pour ret

des doctrines pythagoriciennes dans la philosophie, il faut qu'à la renaissance. A cette époque, où tous les systèmes de ité classique reparurent, le pythagorisme eut aussi sa résur-. Nous citerons seulement le célèbre Nicolas de Cusa, et le nom, nau encore, de Jordano Bruno.

as de Cusa, dont le système n'est guère que le panthéisme rin exprimé dans le langage de Pythagore, emploie les nomme des formules symboliques; et, quoiqu'il recommande cher l'esprit de toutes les formes sensibles et mathématiques, s'élever jusqu'aux idées pures, il n'exprime lui-même ces idées des formules mathématiques. C'est ainsi qu'il appelle le premier le *maximum*, ce qui ne signifie pas le plus grand des nommais ce qui est au-dessus de tout nombre. Le maximum n'est nombre; il est l'unité absolue. Il n'est pas intelligible en lui-précisément parce qu'il n'est pas un nombre : car le nombre qui rend toutes choses intelligibles; c'est la raison expliquée *explicata*. Cependant l'intelligence peut comprendre qu'il y a chose au-dessus des nombres; mais non pas s'en faire une ie ne peut qu'en avoir une représentation symbolique. C'est e le maximum est en même temps le minimum : car, étant ind que toute grandeur concevable, il est la parfaite unité, et, séquent, l'infiniment petit. C'est encore par des images maques que l'on peut se représenter la Trinité. Le maximum est lui-même; en second lieu, il est égal à lui-même; en troi-eu, l'unité est jointe en lui à l'égalité. Comme un, c'est le omme égal, c'est le Fils; comme un et égal à la fois, c'est la e personne de la Trinité, le Saint-Esprit. Mais je ne pousserai loin ces analogies : on voit assez ce qu'est le mysticisme ma-que de Nicolas de Cusa. Les mêmes principes se retrouvent n célèbre disciple Bruno. Les deux principaux maîtres de sont Pythagore et Platon. Il adopte tous les principes de Platon, les interprétations alexandrines; mais il lui reproche d'avoir ne les formes et les termes de Pythagore. Pour lui, comme colas de Cusa, le premier principe est à la fois le maximum et mum; il l'appelle la *monade*. La monade est le principe de la de la vie dans l'univers; elle engendre toute multiplicité, sans son unité, comme l'unité arithmétique engendre le nombre, le point géométrique engendre la ligne. Comme les pythago-Bruno oppose la dyade à la monade, c'est-à-dire le principe rdre, la pluralité, au principe de l'unité et de l'harmonie. eux encore, il reconnaît des propriétés divines dans les dix s nombres, et n'attribue pas moins la perfection absolue à la qu'à la monade; comme eux, enfin, il découvre ou invente des s arbitraires entre les choses et les nombres. Toutes ces idées, rs, se trouvent mêlées dans Bruno à d'autres idées d'origine te. Il les embrasse toutes dans un confus éclectisme.

is le XVIe siècle, le pythagorisme n'a plus eu aucune place philosophie. On en trouverait des traces dans les doctrines ; mais ce n'est pas notre objet. A la fin du XVIIIe siècle, le prisme eut certainement sa part dans toutes les espèces d'illu-

minisme qui séduisirent un moment cette société incrédule. De notre temps, assez semblable, par la confusion des doctrines, au XVIe siècle et à l'époque alexandrine, le pythagorisme a encore trouvé des partisans, surtout parmi les esprits hardis et aventureux. Le comte Joseph de Maistre, qui, malgré la roideur de son orthodoxie, trahit une certaine faveur pour l'illuminisme de Saint-Martin, développe avec complaisance et avec l'originalité passionnée de son éloquence les mystères et les beautés de la doctrine des nombres. Il n'est pas aussi difficile de reconnaître l'influence pythagoricienne dans le système d'attraction universelle du célèbre Fourier. L'idée d'appliquer aux âmes les principes des mathématiques et de la musique, cette idée, qui est le fond du système fouriériste, est certainement une idée pythagoricienne. Mais le philosophe de notre temps qui s'est fait le restaurateur officiel de la doctrine de Pythagore, est, sans contredit, M. Pierre Leroux. On connaît sa fameuse triade et sa doctrine de la métempsychose ; mais ces idées surannées n'ont pas beaucoup plu aux bons esprits.

Consultez pour l'histoire du pythagorisme : Henri Dodwell, *Exercitationes duæ, prima de ætate Phalaridis, altera de ætate Pythagoræ*, in-8°, Londres, 1699. — *Dissertations sur l'époque de Pythagore*, par Delanauze et Fréret, t. XIV des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*. — Hamberger, *Exercitationes de vita et symbolis Pythagoræ*, in-4°, Wittemberg, 1676. — Dacier, *la Vie de Pythagore, ses Symboles*, etc., 2 vol. in-12, Paris, 1706. — Schrader, *Dissertatio de Pythagora*, in-8°, Leipzig, 1808. — Scheffer, *de Natura et constitutione philosophiæ italicæ*, Wittemberg, in-8°, 1701. — Wendt, *Commentatio de rerum principiis secundum Pythagoram*, in-8°, Leipzig, 1827. — Bœck, *Doctrine de Philolaüs*, in-8°, Berlin, 1819. — Ritter, *Histoire de la philosophie pythagoricienne*, in-8°, Hambourg, 1826. — Brandis, *Sur la théorie numérique des pythagoriciens et des platoniciens*, dans le *Musée du Rhin*, 3e année. — Reinhold, *Essai d'explication de la métaphysique pythagoricienne*, in-8°, Iéna, 1827. — Trendelenberg, *De platonicis ideis et numeris*, in-8°, Leipzig, 1826. — Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 2 vol. in-8°, Paris, 1837 et 1846. P. J.

Q

QUALITÉ [de *qualis*, en grec ποῖος, quel, c'est-à-dire de quelle nature ; d'où Aristote a fait le substantif ποιότης, et les Latins *qualitas*]. On appelle, en général, du nom de *qualité* tout ce qui sert à déterminer la nature d'une chose ; tout ce qui a rapport, non pas à l'existence d'un être, mais à la manière dont il est. A ce point de vue abstrait la notion de qualité semble contenir celle de quantité, puisque grandeur et petitesse, beaucoup et peu, unité et pluralité, en un mot toutes les idées relatives à la grandeur et au nombre, indiquent autant de manières d'exister, de déterminations de l'être. Mais on se con

...ra sans peine que les idées de cette espèce ne dérivent d'aucune ...re et occupent le même rang dans l'esprit, sont aussi nécessaires ... pensée que la notion de qualité. Elles nous représentent moins la ...ure des êtres que leurs rapports dans le temps et dans l'espace. ...ilà pourquoi la quantité suppose toujours un terme de comparaison, ...une mesure prise pour unité; la qualité n'en a pas besoin. *Voyez* ... loin QUANTITÉ.

D'après la définition générale qu'on donne de la qualité, et la seule ...ologie du mot, on pourrait croire qu'elle comprend aussi les modes, ... phénomènes, les faits les plus transitoires, les simples accidents, ...me on disait dans l'école : cependant il n'en est pas ainsi. On en... par qualité ce qui constitue véritablement la nature d'une chose, ...qu'elle est, ce qui lui appartient d'une manière permanente, soit ...viduellement soit en communauté avec des êtres semblables à elle; ...non ce qui passe, ce qui s'évanouit, ce qui ne répond à aucun ...ment durable. Ainsi, un corps tombe : c'est un fait, un accident; ... pesant, c'est une qualité. Tout fait, tout accident, tout phéno...e suppose une qualité par laquelle il est produit ou par laquelle il ...bi; et réciproquement, chaque qualité des êtres que nous connais... par expérience se manifeste par certains modes ou certains phéno...es; car c'est par là précisément que ces êtres se découvrent à nous.

Il faut distinguer deux grandes espèces de qualités. Les unes consti...ent le fond même de chaque être, ou ce qu'on appelle la substance, ...ne peuvent être supprimées par la pensée, sans qu'il en résulte la ...pression de l'être tout entier : telle est, dans les corps, l'impéné...bilité et l'unité dans les esprits; les autres sont comme attachées ... ajoutées aux premières, et ne peuvent être conçues sans elles : ...mme la couleur et la figure, dans l'ordre physique; la sensibilité et ...telligence, dans l'ordre moral. Selon qu'elles appartiennent au corps ... à l'esprit, les qualités de cette espèce prennent le nom de *propriétés* ... de *facultés* : car on n'a pas voulu confondre ensemble ce qui exige ... concours de la volonté et de la pensée, et ce qui appartient aux ...ces aveugles de la nature. Les autres, celles qui nous représentent ...ssence des choses, sont appelées des *attributs*.

Nous avons donné la définition et la division de la qualité; quel est ...aintenant le rang qui lui appartient parmi les idées de notre intelli...ence? Quel est le rôle qu'elle joue dans la connaissance humaine? ...ristote et Kant sont d'accord pour la compter au nombre des notions ...remières de la raison, des idées sans lesquelles la pensée ne peut ...xister, en un mot des catégories. Ce que nous avons dit jusqu'à pré...ent suffit pour nous démontrer que cette opininion ne peut être ni ...jetée ni adoptée entièrement. En effet, ce n'est pas toute espèce de ...ualité qui entre nécessairement dans la manière dont notre raison ...onçoit les choses, mais certaines qualités seulement, en très-petit ...ombre et parfaitement déterminées dans notre esprit, telles que l'u...ité, l'identité, l'activité, c'est-à-dire la notion de cause. D'autres ...e sont connues que par l'expérience et peuvent être facilement sup...primées par la pensée. Ce n'est donc pas la qualité en général; ce ...'est pas cette notion vague et abstraite, applicable à des choses de ...si diverses, qu'il faut considérer comme un élément nécessaire

de la raison, comme une catégorie; mais ces qualités déterm parfaitement distinctes l'une de l'autre, qui entrent dans tout stence, et sans lesquelles l'idée même de l'être n'est qu'une abst vide de sens.

QUANTITÉ. L'idée de *quantité*, toute simple qu'elle est, e qu'elle ait été généralement considérée comme une catégorie mentale ou une idée primitive, n'est point telle en réalité. L humain la construit au moyen de deux idées vraiment irréducti fondamentales, l'idée de *nombre* et l'idée de *grandeur*.

Dès que notre intelligence commence à démêler quelques perce elle acquiert la notion d'objets distincts et semblables, comme les sur la voûte céleste, les cailloux sur les plages de la mer, les ar les animaux à travers une campagne; de là l'idée de nombre, simple, la plus vulgaire de toutes les conceptions abstraites, qui contient en germe la plus utile comme la plus parfaite des sc Quand même l'homme, privé de ses sens ou de certains sens, n pas la connaissance des objets exterieurs, si d'ailleurs ses facult taient pas condamnées à l'inaction, on conçoit que l'idée de n pourrait lui être suggérée par la conscience de ce qui se passe e par l'attention donnée à la reproduction intermittente des phénc intérieurs, identiques ou analogues.

Le nombre est conçu comme une collection d'*unités* distinctes, à-dire que l'idée de nombre implique à la fois la notion de l'indi lité d'un objet, de la connexion ou de la *continuité* de ses partie des parties), et celle de la séparation ou de la *discontinuité* des individuels. Lors même qu'il y aurait entre les objets nombr contiguïté physique, il faut que la raison les distingue et qu'on les séparer mentalement, nonobstant cette contiguïté ou cette nuité accidentelle et nullement inhérente à leur nature. Des c qui se touchent ne cessent pas pour cela d'être des objets distin le ciment qui, parfois, les agglutine n'empêche pas d'y reconnaî fragments de roches préexistantes, de nature et d'origine diverses

D'un autre côté, tous les phénomènes sensibles nous suggèren de *grandeur continue*, c'est-à-dire l'idée d'un tout homogène, s tible d'être divisé, au moins par la pensée, en tel nombre qu'on dra de parties parfaitement similaires ou identiques, ce nombr vant croître de plus en plus sans que rien en limite l'accrois indéfini.

Nous disons que les phénomènes sensibles nous suggèrent l'i la continuité et non qu'ils nous la donnent, puisque l'expérien sible ne peut opérer qu'une division limitée. C'est par une vu raison que l'idée de la continuité et, par suite, l'idée de la gr continue sont saisies dans leur rigueur absolue. Ainsi nous con nécessairement que la distance d'un corps mobile à un corps en ou celle de deux corps mobiles, ne peuvent varier qu'en pass tous les états intermédiaires de grandeur, en nombre illimité ou et il en est de même du temps qui s'écoule pendant le passage de d'un lieu à un autre. En général, lorsqu'une grandeur physiqu avec le temps, ou en raison seulement de la variation des dis

corps ou des particules matérielles, ou par les effets com-
l'écoulement du temps et de la variation des distances, il re-
elle passe d'un état à un autre sans passer, dans l'intervalle,
es états intermédiaires.

tion de grandeur se rattache immédiatement celle de *mesure :*
deur est censée connue et déterminée lorsqu'on a assigné le
e fois quelle contient une certaine grandeur de même espèce,
terme de comparaison ou pour *unité*. Toutes les grandeurs
espèce, dont celle-ci est une partie aliquote, se trouvent
esentées par des nombres ; et comme on peut diviser et sub-
uivant une loi quelconque, l'unité en autant de parties ali-
e l'on veut, susceptibles d'être prises, à leur tour, pour
ives ou secondaires, il est clair qu'après qu'on a choisi ar-
nt l'unité principale et fixé arbitrairement la loi de ses divi-
ul divisions successives, une grandeur continue quelconque
une expression numérique aussi approchée qu'on le veut,
e tombe nécessairement entre deux grandeurs susceptibles
pression numérique exacte, et dont la différence peut être
issi petite qu'on le veut. Les grandeurs continues ainsi ex-
numériquement au moyen d'une unité abstraite ou conven-
passent à l'état de quantités, ou sont ce qu'on appelle des
Ainsi, non-seulement l'idée de quantité n'est point primor-
is elle implique quelque chose d'artificiel. Les nombres sont
ature, c'est-à-dire subsistent indépendamment de l'esprit qui
e ou les conçoit ; car une fleur a quatre, ou cinq, ou six éta-
ns intermédiaire possible, que nous nous soyons ou non
les compter. Les grandeurs continues sont pareillement dans
mais les quantités n'apparaissent qu'en vertu du choix arti-
unité, et à cause du besoin que nous éprouvons (par suite de
ution de notre esprit, de recourir aux nombres pour l'expres-
grandeurs.

ette application des nombres à la mesure des grandeurs con-
terme d'*unité* prend évidemment une autre acception que
a quand on l'applique au dénombrement d'objets individuels
nt *uns* par leur nature. Philosophiquement, ces deux accep-
tout juste l'opposé l'une de l'autre. C'est un inconvénient
ze reçu, mais un inconvénient moindre que celui de recourir
e terme que l'usage n'aurait pas sanctionné.

traire, on blesse à la fois le sens philosophique et les analo-
langue lorsqu'on applique aux nombres purs, aux nombres
nent des collections d'objets individuels, la dénomination de
, en les qualifiant de *quantités discrètes* ou *discontinues*. Le
l qui livre cent pieds d'arbres, vingt chevaux, ne livre pas
tités, mais des nombres ou des *quotités*. Que s'il s'agit de
tolitres ou de mille kilogrammes de blé, la livraison aura ef-
nt pour objet des quantités et non des quotités, parce qu'on
alors le tas de grains à une masse continue quant au volume
au poids, sans s'occuper le moins du monde d'y discerner et
rer des objets individuels. Une somme d'argent doit aussi être
une quantité, parce qu'elle représente une *valeur*, grandeur

continue de sa nature, et que le compte des pièces de m
compte qui peut changer, pour la même somme, selon les
employées, n'est qu'une opération auxiliaire pour arriver à la
de la valeur.

D'après la définition vulgaire, on appelle quantité tout ce
susceptible d'augmentation ou de diminution; mais il y a une
tude de choses susceptibles d'augmenter et de diminuer, et
d'augmenter et de diminuer d'une manière continue, et qui
pas des grandeurs ni, par conséquent, des quantités. Une s
douloureuse ou voluptueuse augmente ou diminue, parcourt
phases d'intensité, sans qu'il y ait de transition soudaine d'un
à l'autre, sans qu'on puisse fixer l'instant précis où elle com
poindre et celui où elle s'éteint tout à fait. Cependant il n'
de commun entre la sensation de douleur ou de plaisir et l
mathématique de la grandeur. On ne peut pas dire d'une doul
intense qu'elle est une somme de douleurs plus faibles. Qu
sensation, dans ses modifications continues, passe souvent d
à la douleur, et quelquefois inversement de la douleur au pla
traversant un état neutre (ce qui rappelle, à plusieurs égards
nouissement de certaines grandeurs dans le passage du positi
gatif), on ne peut pas regarder l'état neutre comme résulta
somme algébrique ou d'une balance de plaisirs et de douleurs.

Il est vrai que, par l'étude de l'anatomie et de la physiolog
arrivons à comprendre comment la variation continue d'intensi
une sensation de douleur ou de plaisir, peut se lier à la variati
tinue de certaines grandeurs mesurables, et dépendre de la co
inhérente à l'étendue et à la durée. Ainsi, nous voyons très-b
plus un cordon nerveux est gros (en ne tenant compte, pour l
tion de la section transversale, que de la somme des sections t
sales des fibres nerveuses élémentaires, et non des tissus qu
veloppent), et plus la sensation de douleur causée par le tira
du cordon acquiert d'intensité. Il y a une certaine intensité de
leur correspondant à chaque valeur de l'aire de la section tran
du cordon, les autres circonstances restant les mêmes; mais l
de l'une à l'autre ne saurait comporter d'expression mathé
puisque la mensurabilité qui appartient à l'aire de la section t
sale n'appartient pas à la sensation.

Si l'on plonge la main dans un bain à quarante degrés, et
laisse un temps suffisant, on éprouve d'abord une sensation de
brusque en apparence; après quoi, sans que le bain se refroi
sensation ira en s'affaiblissant graduellement et sans secousse
nière qu'on ne puisse assigner l'instant précis où elle prend f
tensité de la sensation dépend, toutes circonstances égales d
du temps écoulé depuis l'instant de l'immersion; et la contin
l'écoulement du temps rend suffisamment raison de la contin
la variation d'intensité de la sensation produite; mais cette
n'est pas pour cela une grandeur mesurable qu'on puisse ra
une unité et exprimer numériquement.

Puisque la vitesse de vibration d'un corps sonore ou celle
sont des grandeurs mesurables et continues, on voit une rai

.. pour que le passage de la sensation d'un ton à celle d'un autre .. de la sensation d'une couleur à celle d'une autre couleur, se fasse .. continuité : mais il n'y a pas pour cela, entre les diverses sensa- .. de tons et de couleurs, des rapports numériques assignables, ..me il y en a entre les vitesses de vibrations qui les occasionnent. ..nsation du ton *sol* n'équivaut pas à une fois et demie la sensation .. *ut*, parce que la vitesse de vibration correspondant au *sol* vaut ..fois et demie la vitesse de vibration correspondant à l'*ut*. La sen- .. de l'orangé n'est pas les cinq septièmes, ni toute autre fraction .. sensation du violet, parce que la vitesse de vibration de l'ether .. pour le rayon orangé à peu près les cinq septièmes de ce qu'elle ..our le rayon violet.

.. même que la continuité de certaines grandeurs purement phy- ..es suffit pour soumettre à la loi de continuité des forces, des affec- .., des phénomènes de la vie organique et animale, qui ne sont .. des grandeurs mesurables ; de même on conçoit que ces forces ou .. phénomènes, susceptibles de continuité, mais non de mesure, ..ent introduire la continuité dans la variation que comportent des .. ou des phénomènes d'un ordre supérieur, qui dépouillent bien .. manifestement encore le caractère de grandeurs mesurables. Si, .. exemple, chez l'homme, les phénomènes de la vie intellectuelle ..orale s'entaient sur ceux de la vie animale ou les supposaient, ..me les phénomènes de la vie animale s'entent sur les phénomènes ..raux de l'ordre physique ou les supposent, la continuité des formes ..amentales de l'espace et du temps suffirait pour faire présumer la ..inuité, ou pour rendre raison de la continuité qu'on observerait ..tuellement dans tout ce qui tient à la trame de l'organisation, de ..e et de la pensée, dans les choses de l'ordre intellectuel et de ..re moral qui relèvent le plus médiatement des conditions de la ..sibilité animale et de celles de la matérialité. Là est le fondement .. vieil adage scolastique, tant invoqué par Leibnitz : *Natura non ..t saltus.*

..n peut dire que la continuité est *quantitative* ou *qualitative*, selon ..elle concourt ou qu'elle ne concourt pas avec la mensurabilité ; ..s, en opposant ainsi la *qualité* à la *quantité*, il ne faut pas consi- ..er avec Aristote la qualité et la quantité comme deux attributs gé- ..aux (prédicaments ou catégories, de même ordre. Il faut, au con- ..re, pour la justesse de l'idée, entendre que le rapport entre ces ..dicaments ou catégories est celui de l'espèce au genre, du cas par- ..lier ou plutôt *singulier* au cas général. De sorte que, si l'on distrait ..pèce singulière pour la mettre en opposition avec la collection de ..tes les autres espèces, en conservant à cette collection la dénomi- ..ion générique, c'est parce que l'espèce singulière acquiert pour ..s, en raison de son importance, une valeur comparable à celle que ..ée générique mise en contraste conserve par son extension, ou par .. variété sans nombre des formes spécifiques qu'elle peut revêtir.

Ainsi, pour employer une comparaison, le cercle peut être considéré ..mme une variété de l'ellipse : c'est une espèce d'ellipse où le grand .. le petit axes deviennent égaux, et où, par suite, les deux foyers ..ment se réunir au centre. Mais ce n'est pas simplement une espèce

particulière, perdue, pour ainsi dire, dans la foule des autr
une espèce singulière, et dont il convient, pour deux rai
traiter à part : d'abord parce que les propriétés communes
genre des ellipses éprouvent des modifications et des simpl
très-remarquables quand on passe au cas du cercle; en sec
parce que toutes les ellipses peuvent être considérées comm
jections d'un cercle vu en perspective, et qu'en rattachan
génération des ellipses à celle du cercle, on trouve dans les p
du cercle la raison de toutes les propriétés des courbes du
ellipses. De même, cette espèce singulière de qualité qu'o
quantité se prête dans ses variations continues à des procé
liers de détermination que nulle autre qualité ne comporte
outre, il est très-permis d'admettre, ou au moins de conject
la continuité ne s'introduit dans les variations qualitatives qu'
de la continuité inhérente à certaines variations quantitatives
dépendent.

Selon les circonstances, une variation en quantité peut êt
comme la cause ou comme l'effet d'une variation en qualité; n
l'un ou l'autre cas, l'esprit humain tend, autant qu'il dépend
ramener à une variation de quantité (pour laquelle il a des pr
guliers de détermination et d'expression) toute variation dan
lités des choses. Par exemple, il serait presque toujours imp
soumettre à une mesure les agréments et les jouissances,
commodités et les inconvénients attachés à la consommatio
nature de denrée, à la possession de telle nature de prop
comparaison avec les avantages ou les inconvénients atta
consommation d'une autre denrée, à la possession d'une
d'une autre nature. Tout cela influe d'abord très-irrégulière
le débat qui s'établit entre le vendeur et l'acheteur; puis bien
que les transactions sont nombreuses et fréquemment répét
s'influencent mutuellement : un prix courant s'établit; et une
très-mesurable, savoir, la valeur vénale d'un immeuble, d'u
d'un service, se trouve dépendre de qualités non mesurab
cette dépendance tient au développement de l'organisation s
besoin qu'éprouve l'homme, par la constitution de ses fa
soumettre aux nombres et à une mesure indirecte les chose
leur nature, sont le moins susceptibles d'être directement
Jusque dans ces examens, dans ces concours où il s'agit de
candidats nombreux d'après leur savoir et leur intelligence
pas amené à faire usage des nombres? Comme si l'on pouva
en nombres l'érudition, la sagacité et la finesse de l'esprit! A
le petit nombre des juges fait que ces nombres sont très-
mais si l'on pouvait réunir des juges compétents en as
nombre pour compenser les anomalies des appréciations ind
on arriverait à un chiffre moyen qui donnerait sinon la just
du moins la juste graduation du mérite des candidats, tel
manifesté dans les épreuves.

Il n'y a rien de plus variable selon les circonstances, et
directement mesurable que la criminalité d'un acte ou la resp
morale qui s'attache à la perpétration d'un délit. Mais quan

voulu laisser aux juges la faculté de tenir compte de toutes ...es du délit, et d'arbitrer entre de certaines limites l'intensité ...ie, il a dû faire choix de peines, comme l'amende ou l'empri...nt temporaire, qui sont vraiment des grandeurs mesurables. ...ation des peines donnerait encore la juste graduation des dé...lit moins qu'ils nous apparaissent, à nous autres hommes ; ...re des juges était suffisant pour opérer la compensation des ...tuits entre les appréciations individuelles.

...eloppement prodigieux, parfois maladroit ou prématuré, de ...nomme la statistique dans toutes les branches des sciences ...s et de l'économie sociale, tient au besoin de mesurer, d'une ...directe ou indirecte, tout ce qui peut être mesurable, et de ...des nombres tout ce qui comporte une telle détermination.

...i tient donc cette singulière prérogative des idées de nombre ...antité ? D'une part, à ce que l'expression symbolique des ...peut être systématisée de manière qu'avec un nombre li...signes conventionnels (par exemple, dans notre numération ...vec dix caractères seulement) on ait la faculté d'exprimer ...nombres possibles, et, par suite, toutes les grandeurs com...bles avec celles qu'on a prises pour unités ; d'autre part, à ce ...n qu'on ne puisse exprimer rigoureusement en nombres des ...s incommensurables, on a un procédé simple et régulier pour ...r une expression numérique aussi approchée que nos be...requièrent : d'où il suit que la continuité des grandeurs n'est ...obstacle à ce qu'on les exprime toutes par des combinaisons ...s distincts en nombre limité, et à ce qu'on les soumette ...r ce moyen aux opérations du calcul : l'erreur qui en résulte ...toujours être indéfiniment atténuée, ou n'ayant de limites ...s qu'apporte l'imperfection de nos sens à la rigoureuse déter...i des données primordiales. La métrologie est la plus simple ...is complète solution, mais seulement dans un cas singulier, ...blème sur lequel n'a cessé de travailler l'esprit humain : ex...les qualités ou des rapports à variations continues, à l'aide de ...ntaxiques, applicables à un système de signes individuels ou ...ius, et en nombre nécessairement limité, en vertu de la con...qui les institue. En posant la question dans ces termes géné...n serait amené à faire des remarques qui jetteraient, nous le ..., un jour nouveau sur la théorie du langage et sur presque ...s parties de la logique, mais qui s'éloigneraient beaucoup trop ...restreint et des bornes naturelles du présent article.

...rois grandes innovations qui ont successivement étendu, pour ...ernes, le domaine du calcul, savoir le système de la numéra...imale, la théorie des courbes de Descartes et l'algorithme in...ial de Leibnitz, ne sont, au fond, que trois grands pas faits ...rt d'appliquer des signes conventionnels à l'expression des ...s mathématiques régis par la loi de continuité. La chose ...besoin d'autres explications en ce qui touche à l'invention de ...ithmétique décimale. L'idée de Descartes fut de distinguer dans ...ules de l'algèbre, non plus (comme on l'avait fait avant lui) des ...s connues et des quantités inconnues, mais des grandeurs

constantes par la nature des questions, et des grandeurs variabl
discontinuité, de façon que l'équation ou la liaison algébri
pour but essentiel d'établir une dépendance entre les variati
unes et les variations des autres. C'était avancer dans la voie d
traction : car, tandis que par l'algèbre ancienne, sans rien s
sur les valeurs numériques de certaines quantités, on avait l
en vue des quantités arrivées à un état fixe et en quelque so
tionnaire, maintenant la vue de l'esprit, embrassant une séri
nue de valeurs en nombre infini, portait plutôt sur la loi de
que sur les valeurs mêmes; et en même temps que les symbol
briques, originairement destinés à représenter des valeurs
riques individuelles, se trouvaient ainsi appropriés à la rep
tion de la loi d'une série continue, Descartes inventait un autre
qui rendît cette loi sensible, qui lui donnât une forme et une
et il peignait par le tracé d'une courbe la loi idéale déjà définie
langue de l'algèbre. Il ne se contentait pas d'appliquer, ainsi
dit poétiquement un célèbre écrivain moderne, « l'algèbre à
métrie, comme la parole à la pensée, » il appliquait récipro
et figurativement l'une à l'autre ces deux grandes *pensées* ou
mathématiques; et il tirait de l'une comme de l'autre des exp
symboliques singulièrement propres, chacune à sa manière, a
nir l'esprit humain dans l'enquête de vérités plus cachées, de l
encore plus généraux et plus abstraits.

L'invention de Descartes devait surtout préparer la troisi
couverte capitale que nous signalons : celle du calcul infinit
destiné à remplacer les méthodes compliquées et indirectes,
sur la réduction à l'absurde ou sur la considération des *lim*
méthode dite des limites consiste à supposer d'abord une disco
fictive dans les choses soumises réellement à la loi de conti
substituer, par exemple, un polygone à une courbe, une su
de chocs brusques à l'action d'une force qui agit sans interm
puis à chercher les limites dont les résultats obtenus s'approch
cesse, quand on a assujetti les changements brusques à se s
au bout d'intervalles de plus en plus petits, et par conséquent à
individuellement de plus en plus petits, puisque la variation to
rester constante. Les limites trouvées sont précisément les val
conviennent dans le cas d'une variation continue; et ces va
trouvent ainsi déterminées d'après un procédé rigoureux,
indirect, puisque ce passage du discontinu au continu n
fondé sur la nature des choses, et n'est qu'un artifice logiqu
prié à nos moyens de démonstration et de calcul.

La complication de cet échafaudage artificiel entravait le
des sciences, lorsque Newton et Leibnitz imaginèrent de f
rectement la vue de l'esprit, à l'aide de notations convenabl
sur l'inégale rapidité avec laquelle les grandeurs continues te
varier, tandis que d'autres grandeurs dont elles dépendent s
des variations uniformes; l'autre, sur les rapports entre les va
élémentaires et infiniment petites de diverses grandeurs dépen
unes des autres, rapports dont la loi contient la vraie rais
marche que suivent les variations de ces mêmes grandeurs, te

les pouvons observer au bout d'un intervalle fini. De là le calcul ...itésimal, dont la vertu propre est de saisir directement le fait de continuité dans la variation des grandeurs; lequel est, par con...ment, accommodé à la nature des choses, mais non à la manière procéder de l'esprit humain, pour qui il n'y a de sensibles et de ...ement saisissables que des variations finies. De là toutes les ob...ions elevées contre la rigueur logique de la méthode infinitésimale, ...ctions dont la discussion detaillée ne saurait trouver place ici, où ...it suffire d'avoir posé des principes et indiqué quelques aperçus ...éraux. A. C.

...UESNAY François, le fondateur de la secte célèbre des *écono-...s* au XVIIIe siècle, naquit en juin 1694, à Méréi, près de Montfort-...aury, et mourut à Paris, le 18 décembre 1774. Quesnay est un ...es hommes dont le nom est fameux, et dont les ouvrages ne sont ...e lus. Esprit exact, ferme, étroit peut-être, affectant surtout les ...es du dogmatisme, il exerça une influence considérable sur le ...vement intellectuel de son temps. Honnête, bon, loyal et désin...ssé à la cour, et à la cour de Louis XV surtout, il obtint une ...ne personnelle qui ajoutait singulièrement à la puissance de ses ...rages, écrits, en général, d'un ton très-tranchant et très-senten...x, et souvent même obscurs.

... première éducation, celle qu'il reçut dans le sein de sa famille, ...onna le goût des connaissances agricoles. Son père, avocat peu ..., vivait retiré à la campagne, et, occupé d'affaires, le laissait ...èrement sous la tutelle morale de sa mère. Celle-ci, en bonne ...agère, ne trouva rien de mieux que d'apprendre de bonne heure ...n fils tous les détails de l'exploitation de la ferme qu'ils possé...nt. C'est ainsi qu'il apprit à lire, à l'âge de douze ans, dans la ...*ison rustique* de Liebault, avec le secours d'un jardinier.

...on ardeur à l'étude prit bientôt un essor plus large et plus élevé, ...l apprit rapidement les sciences et les langues anciennes. Il tourna ...ord son ambition vers la médecine, qu'il vint étudier à Paris, en ...ne temps que les mathématiques et la philosophie. Il s'était établi ...ite avec succès comme médecin à Mantes, lorsque le maréchal de ...illes le recommanda à la confiance de la reine. Il publia alors une ...tation du traité de Silva sur la saignée. En 1737, sa réputation ...t déjà telle, que La Peyronie, occupé du projet de fonder l'Académie ...chirurgie, s'occupa de le faire venir à Paris, et lui obtint la charge ...chirurgien ordinaire du roi, avec le brevet de professeur royal et le ...tre de secrétaire perpétuel de cette Académie. C'est à ce titre qu'il ...t en tête du premier volume des *Mémoires de l'Académie de chi...rgie* une préface fort appréciée. D'autres écrits, publiés successive...ent sur la médecine et la chirurgie, justifient amplement l'empresse...ent dont il était l'objet.

Mais la goutte l'empêcha de se livrer activement à la chirurgie, et ...revint de nouveau, mais cette fois avec la passion d'un homme à ...èmes, à ses anciennes recherches sur l'agriculture et sur le rôle ...tte source de richesses dans le développement économique des ...s. Ce furent ces études nouvelles et ces travaux spéculatifs qui

donnèrent surtout au nom de Quesnay l'éclat qui accompagne rement le nom d'un chef de secte et d'un fondateur de syst oublia en lui le médecin pour ne voir que le publiciste et miste. Vers la fin de sa vie, il voulut, il est vrai, se livrer é aux mathématiques; mais sa tête était affaiblie, et il ne po l'étude de cette science que des idées chimériques, au point qu gina, comme tant d'autres avant lui et depuis, avoir résolu l'i problème de la quadrature du cercle.

Ce n'est donc que l'économiste qui doit ici nous occuper, dire l'homme qui, le premier, à une époque si fertile en as vers de nouvelles destinées, discuta d'une manière scienti grave problème de l'organisation intérieure du corps social. ce motif et à ce point de vue que Quesnay a droit à une pl l'histoire de la pensée humaine : car c'est de lui que date, science, la recherche des lois selon lesquelles se forment et se di les richesses au sein des sociétés. La manière dont une nation agit, se nourrit, dépense, acquiert, est, en effet, trop int liée à celle dont elle se développe moralement et intellectue c'est-à-dire à la manière dont elle fait des progrès dans la civi pour que tout le monde ne saisisse pas de suite l'importance de l'économie politique dans ce développement, et, partant philosophique du vrai fondateur de cette science, à laquelle son nom, en créant la secte dite des *économistes*.

La chute du système de Law vers 1721, les ruines effroya bouleversements de fortune qui en furent inévitablement l quence, avaient jeté le trouble dans toutes les imaginations. réaction naturelle, la faveur publique s'était subitement repo la propriété foncière, qui, seule s'était maintenue intacte, résisté heureusement à la tempête. Beaucoup de propriétai lant, en outre, refaire une partie de leur fortune, rudement par les spéculations financières, s'occupèrent alors très-active leurs terres; non plus comme cela avait été de mode jusqu amateurs des champs, en poëtes, pour ainsi dire, mais en teurs, en administrateurs qui cherchaient et qui voulaient un positif. De là, la division et l'amélioration d'une foule de pr

Une pareille disposition des esprits ne tarda pas à se faire dehors d'une manière très-marquée; et, comme on exagère t les moments d'enthousiasme, après avoir cru, du temps d qu'on pouvait, en multipliant à l'infini et sans mesure le papi naie, multiplier du même coup la richesse positive elle-mê tomba ensuite dans l'exagération opposée, et on déclara à l'e n'y avait qu'une seule richesse véritable, et que cette richess la terre, la propriété territoriale.

Bientôt on désigna sous le nom de parti agricole les hon tout rang, grands seigneurs ou gens de lettres, hommes p ou purs spéculatifs, qui, dans les salons, dans les livres, dans l naux, à la ville, à la cour, défendaient et propageaient cette

C'est à ce moment et dans ces circonstances, c'est-à-dire ver que parurent les écrits de Quesnay, qui apporta à ce parti ce manquait, des dogmes précis, des formules scientifiques, et, pa

nimation, toute la flamme, disons le mot, tout le fanatisme
:le que le public baptisa, comme nous l'avons dit, du nom de
économistes. Les impôts, surtout après Law et l'abbé Terray,
levenus écrasants; l'attention des économistes se porta sur ce
t pratique de la politique. Le besoin de réformes rendit bientôt
favorable aux idées et aux principes des économistes qui pro-
t et annonçaient une perception des impôts plus facile, plus
se pour l'État, et cependant moins onéreuse pour les citoyens.
eux de Quesnay, la terre seule produit des richesses. Le tra-
icole donne deux choses : 1° La nourriture et l'entretien de
: 2° un excédant de valeur qui appartient au propriétaire, et
esnay appelle *le produit net*, expression qui devint rapide-
ieuse. Quant au travail humain qui s'applique à d'autres choses
erre, Quesnay en niait la fécondité. C'était, on le voit facile-
ne erreur énorme. Le vaisseau a une autre valeur que le bois
e dont il a été construit; et Venise, privée de territoire, sut
, pendant des siècles, qu'on peut s'enrichir autrement que par
e de la terre.
i importe. La formule de Quesnay était simple, absolue, fa-
tenir; elle avait pour elle le courant d'idées du moment; elle
un grand nombre de personnes. D'ailleurs, le chef des écono-
e reculait pas devant les conséquences de son principe. Puisque
seule donne la richesse, seul *le produit net* doit supporter le
le l'impôt. En revanche, le propriétaire foncier doit avoir la
ence dans l'ordre politique. Aux autres citoyens, négociants,
els, ouvriers, la liberté du travail appartient de droit comme
meilleure protection qu'on puisse leur accorder. De là l'axiome
, si répété, si mal compris de notre temps, et formulé par
: *Laissez faire, laissez passer*. C'est la force de ce principe,
rme au développement normal de la nature humaine, qui
les vieilles barrières de l'esprit féodal, les corporations, les
, les maîtrises, et qui créa la concurrence, ce stimulant éner-
l'esprit d'entreprise et surtout de progrès.
d'un côté, Quesnay favorisait les idées de liberté; c'était dans
ie. Pour le reste, dans la politique proprement dite, il était, au
, l'ennemi de la liberté. Il exposa plus particulièrement ses
politique dans les *Maximes générales du gouvernement écono-
u royaume agricole*, qui semblent respirer à chaque page la
de Hobbes sur le gouvernement absolu, sans aucun mélange
tions libérales. Chose singulière et bien digne d'être remar-
uesnay et ses disciples croyaient pouvoir laisser à la liberté
: une certaine part d'action dans le mécanisme social, et lui
une place dans la direction générale des affaires; comme s'il
sible de scinder l'homme, et comme si l'activité humaine, une
émancipation commencée, ne saurait pas bientôt prendre pos-
d'elle-même de toutes les carrières que la Providence lui a
à parcourir!
ste, c'était dans l'intérêt des peuples eux-mêmes que les dis-
e Quesnay, et particulièrement Mercier de la Rivière et l'abbé
u, préconisaient le despotisme. Ils se le représentaient sous les

couleurs d'un gouvernement paternel et patriarcal, et n'apen dans les institutions libérales que les germes de l'anarchie. De| leur qualité de philosophes, ils estimaient plus facile de persu prince, c'est-à-dire un homme seul, qu'un peuple tout entier. I séquent, les réformes devant descendre du trône (Colbert avait comment cela peut s'accomplir), elles devenaient plus faciles assurées sous le gouvernement absolu d'un seul que sous un go ment populaire. Ajoutons que les exemples de souverains libı seurs que donna le XVIIIe siècle dans la personne de Frédéric seph II, Catherine, et d'autres, venaient assez à l'appui (théorie et la rendaient plus acceptable encore.

Ainsi s'explique la protection singulière dont Quesnay et se ples furent couverts par Louis XV, par opposition aux philos aux encyclopédistes que ce monarque ne laissait en repos excès d'indolence, et qu'il mettait de temps en temps à la Quesnay, d'ailleurs, méritait cette protection par une grande de conduite. Jamais il ne se mêla d'aucune intrigue littéı politique.

Mais les économistes avaient beau faire. Leurs attaques cc abus administratifs de tout genre qui existaient alors portaient sairement plus haut qu'ils ne pensaient eux-mêmes et qu'ils : laient. On ne donne pas impunément un aliment sérieux à l'espr cussion. Avec et par les économistes, aussi bien que les encyclo| la polémique s'emparait des plus graves problèmes sociaux, e rait dans les intelligences la grande et radicale réforme qui plus tard la révolution de 1789. A dater de 1750, l'agricultur qu'on appelle aujourd'hui les travaux publics, tels que les rou canaux, les ports, les ponts sur les rivières, tout cela, dis-je cupa de plus en plus l'opinion publique. Quelques résultats fu teints dans cette voie, particulièrement sous le ministère de La condition du paysan fut un peu améliorée par l'aboliti corvée. Mais ces réformes timides et incomplètes furent en sorte de l'huile sur le feu, en montrant, par le peu que l'on fais le bien qu'on ne faisait pas : tant était terrible la fatalité qui er à sa perte la vieille monarchie, puisque même ses rares et fa forts vers le bien tournaient également contre elle!

C'est ainsi que les économistes, Quesnay à leur tête, prir part si importante et si décisive au mouvement qui emportait v destinées inconnues toutes les intelligences. Ils eurent beau f réserves sur tout le reste et se montrer plus ouvertement que p les amis du pouvoir établi, c'est-à-dire du pouvoir absolu; à le malgré eux, ils servaient la cause de la révolution. Ce qui f nouveauté, l'originalité, la force de leur secte, leurs recherch ciales sur la formation des richesses, eh bien, c'était là préci qu'ils se montraient amis de la liberté et ennemis des vieux abı c'était assez pour qu'ils aidassent au mouvement général. Auss tard, plus d'un point de leurs doctrines fut-il appliqué et réa milieu d'une foule d'autres innovations, sans que personne soı se rappeler que les écrivains qui avaient recommandé ces inno s'étaient montrés en même temps les partisans du despotisme pol

Quesnay a publié un grand nombre d'écrits de médecine qu'il serait inutile d'indiquer ici; et dans l'*Encyclopédie*, des articles sur les *grains*, les *fermiers*, et un grand nombres de mémoires dans les journaux d'agriculture et les éphémérides des citoyens.

Outre les *Maximes générales* dont nous avons parlé plus haut, il y a aussi :

1°. *La Physiocratie, ou Constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*. Cet ouvrage, recueil de divers écrits, et qui fut comme l'Evangile des économistes, a été publié par Dupont de Nemours en 1768. C'est dans ce livre que se retrouve le *Tableau économique* qui excita un si vif enthousiasme, et qui fut si ardemment lu, commenté, expliqué, amplifié et développé par les disciples de Quesnay. L'épigraphe : *Pauvres paysans, pauvre royaume; pauvre royaume, pauvre roi*, indique énergiquement quelle était la pensée de cet écrit. Le *Tableau économique*, avec son explication, et les *Maximes générales du gouvernement économique*, sous le titre d'*Extraits des économies royales de Sully*, fut imprimé au château de Versailles, in-4°, 1758. Il a été réimprimé dans l'*Ami des hommes*, dont il forme la fin de la 6e partie.

2°. *Recherches philosophiques sur l'évidence des vérités géométriques*, in-8°, 1773. Ce livre, sans valeur aucune, publié un an avant sa mort, malgré ses amis, atteste seulement l'affaiblissement de ses facultés. Nous le mentionnons à cause du titre qui pourrait tromper.

3°. *Observations sur la psychologie, ou Science de l'âme*. Cet ouvrage, comme les deux autres, fut imprimé à Versailles, par ordre exprès de Louis XV, qui en tira lui-même quelques épreuves; mais il fut séquestré, et il n'en est pas resté un seul exemplaire dans la famille de l'auteur. C'est tout ce qu'on en sait. FR. R.

QUEVEDO DE VILLEGAS (Don Francisco), né à Madrid, en l'année 1580, mort à Villanueva-de-los-Infantes, en 1645, est un écrivain de grand renom; mais il n'est guère connu parmi les philosophes. Le *Manuel* de Tennemann nous indique un de ses ouvrages comme devant être consulté pour l'histoire de la philosophie stoïcienne. C'est un opuscule qui a pour titre : *Epicteto y Phocilides, con el origen de los estoicos y su defensa contra Plutarco, y la defensa de Epicuro contra la comun opinion*, in-12, Madrid, 1635. Si Quevedo de Villegas avait rempli toutes les promesses de ce titre, il aurait pu faire un ouvrage très-intéressant; mais il ne se proposait pas autre chose que de mettre en vers les sentences d'Epictète. L'apologie d'Epicure qui termine le volume est écrite en prose; mais la prose de Quevedo n'a guère plus de gravité que ses vers. Il y a plus de philosophie dans ses paraphrases sur le *Brutus* de Plutarque, qui ont été traduites en latin par Graswinckel, sous le titre de *In Plutarchi Marcum Brutum discursus politici*, in-4°, La Haye, Vlacq, 1660. B. H.

QUIDDITÉ [*quidditas* ou *quiditas* : de *quid*, quoi?]. C'est la notion, en langage scolastique, de ce qu'Aristote appelle τὸ τί ἦν, et qu'on a nommé plus tard *forme substantielle*; c'est ce qui répond à cette question : quelle est la nature d'une chose, τί ἐστι? ou qu'est-

ce qui la distingue de toute autre? Qu'est-ce qui fait que no
cevons, non comme l'être en général, mais comme tel ou te
effet, l'être est un attribut qui appartient indistinctement
qui est; mais tout ce qui est ne se ressemble pas; une chos
simplement, elle est aussi telle ou telle chose. L'ensemble
tions d'où résulte ce caractère, et qui la font concevoir à n
comme un être particulier, déterminé, concret, voilà ce que
sophes du moyen âge désignaient sous le nom de *quiddité*, à
de l'expression employée par le philosophe grec. La quiddit
l'essence même de chaque chose, et comprend, en un tout i
la substance aussi bien que les qualités; car l'un de ces deu
n'est qu'une abstraction sans l'autre, c'est-à-dire un être e
non un être déterminé. C'est dans la substance même que l
ont leur principe, et c'est par les qualités que la substanc
feste et devient une nature distincte. *Voyez* Aristote, *Mét*
liv. VII, c. 6.

QUIÉTISME. On appelle quiétisme une doctrine religie
que, qui s'est produite à diverses époques au sein de l'Eg
être condamnée, soit au XIIe siècle parmi les sectes ma
des albigeois et des vaudois, soit au XIVe dans l'intérieur de
dont les moines, surnommés *hésychiastes* (d'ἡσυχία), s'ad
la contemplation; plus tard sous le nom de molinosisme, e
moine portugais Molinos, qui en était l'auteur; et enfin so
quiétisme, dans la célèbre discussion élevée entre madam
Fenélon et Bossuet, à la fin du XVIIe siècle.

On peut résumer le quiétisme de Fenélon, en l'extray
livre des *Maximes des saints*, condamné par Innocent
manière suivante :

« 1°. Il est dans cette vie un état de perfection dans leq
de la récompense et la crainte des peines n'ont plus lieu ;

« 2°. Il est des âmes tellement embrasées de l'amour d
tellement résignées à la volonté de Dieu, que si, dans
tentation, elles venaient à croire que Dieu les a condamnée
éternelle, elles feraient le sacrifice absolu de leur salut. » (
nélon, par M. le cardinal de Bausset, t. Ier, p. 268.)

Madame Guyon allait plus loin : elle croyait avoir trouvé
thode sûre, « par laquelle on pouvait conduire les âmes les
munes à cet état de perfection où un acte continuel et im
contemplation et d'amour les dispensait pour toujours de tou
actes de religion, ainsi que des pratiques de piété les plus
sables selon la doctrine de l'Eglise catholique. » (*Ubi supra*.

Ces pieuses exagérations, ces aberrations, si l'on veut,
mystique, avaient-elles assez d'importance pour qu'elles dus
la cour de Louis XIV, faire jeter en prison madame Guy
entre les deux prélats les plus justement illustres de cette
lutte qui ne fut pas toujours exempte d'aigreur, et où
oublia plus d'une fois les devoirs de la charité ?... Nous ne
pas. Encore qu'il soit facile de montrer que cette doctrine
fermer certaines conséquences dangereuses, en particulier

es dans les ouvrages de Molinos, ces conséquences ne
écessairement à la pratique, et elles appartiennent plutôt
icieuse de l'individu qui s'y abandonne, qu'aux principes
es : elles n'étaient surtout point à craindre dans ma-
, dont la vie a été reconnue pure par ses adversaires
s amis.

uyon croyait pouvoir, par une méthode qui lui était
uire les âmes les plus communes à la contemplation la
: elle se trompait sans doute ; mais plusieurs saints,
fs d'ordre n'avaient-ils pas eu, avec l'approbation de
prétentions à peu près analogues ?

façait la crainte des peines de l'état de perfection ;...
ile, les Pères, les écrivains mystiques les plus accré-
s pas professé la même doctrine ? Et quant au sacrifice
lut, la contradiction qui ressort des termes mêmes de
re affirmation ne prouve-t-elle pas suffisamment que
e ces expressions exagérées, de ces poétiques hyperboles
rait signaler encore d'autres exemples dans le langage
ecclésiastiques, et qui ne sauraient être prises à la

en soit, madame Guyon, devenue veuve à vingt-huit ans,
lispositions pieuses approuvées par l'évêque de Genève,
par le P. Lacombe, barnabite, qui fut plus tard en-
a disgrâce, et enfermé à la Bastille par la sévérité un peu
M. de Harlay, archevêque de Paris. Madame Guyon
int elle-même à la captivité l'année suivante, 1688, et
aux religieuses de Sainte-Marie de la rue Saint-Antoine.
arlay, n'ayant rien trouvé dans la procédure de son offi-
pât sérieusement madame Guyon, et sollicité, d'ailleurs,
de Maintenon, exigea d'elle une soumission conforme à
ons, et lui rendit la liberté.

te époque de sa vie que la reconnaissance conduisit ma-
aux pieds de madame de Maintenon, et que le hasard
tre Fénelon à Saint-Cyr. Elle jouit alors de l'estime et
de ces deux personnes, dont la seconde seule devait
le.

tait ni dans la nature de madame Guyon de se taire,
le ses idées de ne pas agiter les esprits autour d'elle.
ice des conseils prudents de l'abbé Godet Desmarêts,
artres, son directeur, madame de Maintenon ne tarda
à se refroidir pour elle, bientôt à l'abandonner tout à
mme remarquable, quoique pleine d'estime et même de
adame Guyon, avait justement senti qu'elle ne pouvait
règle pour les dames de Saint-Cyr, en leur prêchant la
fants de Dieu, attendu, dit-elle dans une de ses lettres,
ap se servent de cette liberté pour ne s'assujettir à rien. »
effet, le danger de ces doctrines dans les personnes dont
ecepte, sans que le cœur soit pénétré de leur véritable

rut alors sur la scène de cette curieuse controverse, et

l'on doit reconnaître qu'il se conduisit prudemment, chrétienn dans ses premiers rapports avec madame Guyon, qu'il lui mont bienveillance toute paternelle, et ne lui épargna pas les plus conseils ; mais l'esprit inquiet de cette femme exaltée ne lui point de les suivre. Blessée des bruits injurieux qui venaient la bler dans sa solitude, elle demanda des juges de ses mœurs et doctrine. On lui désigna pour commissaires Bossuet, M. de Nc évêque de Châlons-sur-Marne, M. Tronson, supérieur de Sulpice. Ils tinrent leurs conférences à Issy, pendant que madame vivait retirée dans le couvent de la Visitation de Meaux.

Nous n'entrerons point dans le détail des conférences d'Issy les résumerons seulement, après avoir fait remarquer quell tint une simple question de spiritualité, à une époque ce (1695) où le goût des grandeurs humaines et des gloires pér animait encore la cour de Louis XIV et ce prince lui-mên ouvrages de madame Guyon tendaient à faire croire que l'âm vait se trouver dans un état tel, qu'absorbée dans l'amour de elle ne vivait plus de sa vie propre, et ne voulait plus que pa lonté divine. Ces principes qui s'étaient montrés tels dans vrages de Molinos, qu'on pouvait en tirer des conséquences fu furent réfutés avec soin par les prélats, et ils y opposèrent un ration en trente-quatre articles, dans laquelle ils rendirent sa spontanéité propre, la responsabilité de ses actes, et l'ot d'accomplir explicitement les devoirs que l'Eglise impose à fants : sage mesure, si l'on considère à quels excès s'est que laissé aller l'esprit mystique ; mais mesure qui méconnaissai être un état possible de l'âme humaine, dont non-seulement part des religions, mais quelques systèmes de philosophie on la réalité. La destinée ultérieure des personnes illustres mêl dispute du quiétisme ne saurait avoir sa place dans un article cré à l'examen philosophique de cette doctrine. Nous ne nous rons donc plus maintenant de Bossuet, de Fenélon et de madame nous dirons seulement qu'après une controverse animée, dans Fenélon répondit avec succès à plusieurs écrits de Bossuet, lesquels sont principalement importants l'*Instruction sur les ét raison*, et la *Relation du quiétisme*. Le livre des *Maximes des* composé par l'archevêque de Cambrai pour rendre compte au de sa doctrine sur les matières contestées, ayant été condamné bref d'Innocent XII, en 1699, celui-ci prit le parti de se sou Nous chercherons donc désormais dans la psychologie et dans l' la raison de ces doctrines et la part de vérité qui peut leur appa

Historiquement, la doctrine du quiétisme paraît pour la p fois dans la religion et la philosophie des Indiens. Psychologiqu l'état qu'elle préconise peut se développer spontanément ou sou pire d'une action extérieure, dans une âme quelconque, ignor éclairée, ayant de ce qui se passe en elle la connaissance réfle scientifique, ou simplement la conscience qu'elle ne peut n d'en avoir.

Personne n'ignore que les esprits les plus disposés à la vie my dans les premiers siècles de l'Eglise, rattachèrent leur doc

Jean, opposant ces mouvements d'amour exalté à la vie active militante dont ils voyaient dans saint Pierre le symbole et le premier ...tre. Il n'était donc pas possible qu'un jour ou l'autre, sur tel ou ...point, le quiétisme n'apparût pas parmi les chrétiens avec le ...lége de ses sentiments désintéressés et les dangers de ses excès. ...e fut à la fin du XVIIe siècle qu'il atteignit son plus haut développement, il n'en était pas moins déjà en germe dans les pratiques de ...iques hérétiques, et dans les ouvrages de plusieurs écrivains ortho...es, dans les écrits de Tauler, par exemple, de sainte Thérèse, de ...nt Jean de la Croix, de saint François de Sales; et le livre des *...ximes des saints*, composé par Fenelon dans le but méconnu de ...rimer tous les excès, témoigne que lorsque cette doctrine attira sur la persécution, elle n'était pas nouvelle parmi les chrétiens.

Un fait digne de remarque, et qui prouve bien que la doctrine du ...étisme n'est pas uniquement chrétienne, et qu'avant tout elle se ...tache à une origine orientale, c'est qu'elle est presque inconnue, ... moins dans son caractère exclusif, aux premiers siècles de l'Église, ...dis que, dès le troisième, elle s'exprime de la manière la plus pré...e dans l'école d'Alexandrie : « L'âme, dit Plotin, en arrivant à ...eu, fait comme le visiteur qui, après avoir considéré les ornements ...ne maison, ne la regarde plus dès qu'il en aperçoit le maître. Ici ... maître n'est pas un homme, mais un dieu; et ce dieu ne se con...te pas d'apparaître au spectateur, il le pénètre et le remplit tout ...tier. Le bien n'est pas, comme la beauté, comme l'intelligence, un ...jet de contemplation, mais d'amour. L'âme, tout entière à cet ...our, se dépouille de toute forme, même intelligible; car toute forme ... un obstacle qu'il lui faut écarter, si elle veut enfin se trouver en ...ésence du bien, seul à seul avec lui. C'est donc dans ce recueille...ent absolu qu'elle voit tout à coup *en elle-même* paraître le dieu; ...le voit face à face, *elle ne fait plus qu'un avec lui*. Telle est l'in...mité de cette union, que l'*âme ne se sent plus distincte de l'objet de ... amour* : car c'est le propre de l'amour de fondre *en une seule et ...me nature* celui qui aime et celui qui est aimé. Elle ne sent plus ... corps, ni qu'elle est dans un corps; elle ne s'affirme plus *comme ...ante*, comme humaine, comme essence pure; elle perd jusqu'à la *...science*. En cet état, l'illusion n'est plus possible, car il n'y a rien ... plus vrai que la vérité même. L'âme est tout ce qu'elle dit, elle ...st même avant de le dire; elle le témoigne, non par la parole, mais ... un sentiment muet et infaillible d'ineffable félicité. » (Vacherot, *...istoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. Ier, p. 584.)

Ce résumé, composé, par l'habile critique que nous venons de citer, ... phrases extraites et traduites de la sixième *Ennéade* de Plotin, ...prime le fond même du quiétisme. Nous en trouverions facilement ... confirmation dans les autres philosophes de l'école d'Alexandrie, ...ciples et successeurs de Plotin, Porphyre, Jamblique et Proclus; ...us n'insisterons point. Nous en pourrions suivre la trace, jamais ...ssi claire il est vrai, réelle cependant, à travers les aberrations ...éologiques de quelques esprits aventureux du moyen âge, et sous ...elques-uns des systèmes philosophiques qui se sont succédé jusqu'à ...s jours. On peut dire d'une manière générale, mais non exclusive,

une autre sur l'*Hermeneia* d'Aristote, qui se trouvent l'une et l'autre à la Bibliothèque nationale, sous le n° 1310 du fonds de Saint-Germain. Aux fragments de ces gloses publiés par M. Cousin, aux pages 10... 110 et 312, 313, 315, 316 de ses *Fragments* (t. III), il faut ajouter un nouvel extrait donné par l'auteur de cet article (*de la Philosophie scolastique*, t. Ier, p. 109). Raban-Maur appartient à l'école nominaliste : il argumente énergiquement contre la thèse de l'unité de substance ; et quand il s'agit de déterminer la nature des entités prédicamentales, il les réduit, comme Abélard doit le faire après lui, à des concepts légitimes, c'est-à-dire fondés sur l'exacte observation des choses. B. H.

RAISON. La raison n'est pas pour nous une vague dénomination de l'ensemble des facultés intellectuelles, ou de la réflexion et du raisonnement; mais une expression spéciale qui désigne ce merveilleux pouvoir de connaître l'infini et l'absolu dont l'intelligence humaine a été douée. Si la raison ainsi entendue n'est pas l'intelligence tout entière, elle en est le principe; et si elle n'est pas la source, elle est la condition essentielle de toutes nos idées sans exception. Aux deux faces de la réalité, le fini et l'infini, correspondent deux faces de notre intelligence, l'une qui a vue sur le fini, et l'autre qui a vue sur l'infini. Le fini et l'infini sont comme les deux catégories les plus générales de la pensée. Toutes nos idées rentrent dans l'une et dans l'autre, toutes celles qui se rapportent au fini sont relatives et contingentes et dérivent immédiatement des sens ou bien du travail de l'esprit sur les données des sens: toutes celles, au contraire, qui se rapportent à l'infini, sont absolues et nécessaires, et dérivent de la raison. La raison est donc cette face de notre intelligence qui regarde l'infini: c'est la faculté d'apercevoir l'infini ou l'absolu. Nous ne distinguerons pas l'un de l'autre ces deux termes d'infini et d'absolu, parce que l'infini ne signifie pas seulement ce qui est sans bornes ou sans conditions dans l'espace, mais aussi ce qui est sans bornes et sans conditions dans le temps, c'est-à-dire ce qui est absolu.

Passons en revue les idées absolues qui dérivent de la raison, pour ensuite arriver à déterminer la nature de la raison. Tous les philosophes rationalistes ne sont pas d'accord sur le nombre des idées qui ont leur origine dans la raison; mais, quel que soit le nombre des distinctions qu'on peut reconnaître entre elles, nous croyons qu'elles se réduisent toutes à une seule et même idée, l'idée de l'infini. L'idée de l'infini est l'idée fondamentale, l'idée unique de la raison: voilà ce que d'abord nous entreprendrons de prouver. Les philosophes empiriques ont tous nié ou plus ou moins méconnu la réalité et les vrais caractères de cette idée de l'infini, sur laquelle toujours s'est engagée la principale lutte entre l'empirisme et l'idéalisme. C'est contre elle que tous les philosophes sensualistes, sans exception, ont dirigé leurs coups. Ils ont nié son existence, ou bien l'ont accusée d'être tellement obscure et confuse, qu'on ne peut rien fonder sur ... drons-nous avec Descartes, Malebran... pas la conception de quelque chose qui ... ni dans le temps ni dans l'espace? ...

une forme ou sous une autre, un être premier et infini, souveraine, un ordre, un bien, un beau absolus ? Sans pas donné à notre intelligence finie d'égaler ce qui est lligible, ni d'embrasser tout ce que l'infini comprend : il à la conception de l'infini qu'il puisse être embrassé ou si la connaissance que nous avons de l'infini est bornée, is clairement que l'objet de cette connaissance est sans si nous avons une idée très-claire de l'infini. Ne peut-on ir l'infini sans le comprendre, de même qu'on touche sans l'embrasser ? Si nous ne connaissions pas claire- pourrions-nous raisonner sur son essence avec autant en exclure tout ce qui ne lui convient pas, tout ce qui figure, au nombre, au mouvement, et en affirmer tout ient ?

is, trompés par la composition du mot *infini*, ont objecté idée purement négative et, en conséquence, dépourvue réelle. Mais qu'est-ce que le fini, sinon une borne, une l'infini étant la negation du fini, il exclut d'une ma- toute borne, toute restriction ; l'idée de l'infini est la ue de toutes les negations ; elle exprime ce qui est positif ; elle est l'affirmation suprême. Mais cette idée ne as dériver de l'expérience ? ne serait-elle pas le résultat e constructions, d'amplifications, de généralisations comme l'ont affirmé tous les philosophes empiriques ? ce aide de l'imagination, nous pouvons, il est vrai, esse les limites du fini, à tel point qu'il surpasse toute le, à tel point que nous n'en apercevions plus la borne ; ne, que notre imagination ne peut plus se représenter e cesse pas de la concevoir. Je ne puis marquer où elle sais clairement qu'elle est : je puis, par cette voie de de l'imagination, obtenir l'indéfini, mais jamais l'infini. st ce dont mon imagination ne peut trouver la borne, ngoive clairement que cette borne existe ; l'infini, au st ce que ma raison conçoit comme étant sans bornes absolue. J'ai beau épuiser mon imagination à pousser loin qu'il m'est possible, au point où je m'arrête je éloigne de l'infini qu'au point d'où je suis parti : car et l'infini, il n'y a pas de comparaison possible ; la ure toujours la même, c'est-à-dire toujours infinie. En de l'infini résultait de l'addition de parties successives, mera ent une série, une certaine somme, un certain ne d'elles, en conséquence, serait en un rapport déter- tout, c'est-à-dire avec l'infini ; elle en serait une frac- ue, un centième, un millième, etc., ce qui est con- e l'idée de l'infini.

de l'infini ne vient pas de l'expérience ; elle ne se forme ment par rapprochement de pièces et de morceaux, mais tout d'un coup et immédiatement à la raison. Aussitôt première fois, nous avons eu conscience de notre na- ssitôt notre raison conçoit une autre nature infinie. Dans

l'ordre d'acquisition de nos idées, c'est la connaissance du fini précède la connaissance de l'infini. Nous débutons par le fini, à l'occasion du fini, notre raison aperçoit immédiatement l'infini. C est une loi générale qui se démontre en particulier pour cha des notions de la raison impersonnelle : c'est toujours à propo quelque chose de contingent et de fini que notre raison déco l'absolu, l'infini; mais dans l'ordre de la réalité, c'est, au contr l'infini qui précède le fini; il en est le principe et le fondement, c' de lui que le fini tient tout ce qu'il possède de substantialité et causalité. L'idée du fini est l'antécédent chronologique de l'idée l'infini, et l'idée de l'infini est à son tour l'antécédent logique de l'i du fini. Telle est la formule par laquelle, avec M. Cousin, nous primons le double point de vue sous lequel on doit considérer les r ports de ces deux idées.

Ce n'est pas seulement en de rares et solennelles occasions que l' fini se découvre à notre intelligence; entre ces deux idées il y une corrélation nécessaire : la première étant donnée, l'autre ne p pas ne pas suivre. Le fini n'étant rien autre chose qu'une restricti une diminution de l'être infini, comment notre esprit pourrait-il connaître sans connaître en même temps l'infini ?

De même, dit Fénelon, qu'on ne conçoit la maladie, qui est privation de la santé, qu'en se représentant la santé même; de m qu'on ne conçoit la faiblesse qu'en se représentant la force, et ténèbres qu'en niant et, par conséquent, en concevant la lumière, même on ne peut concevoir le fini, qui est la privation de l'inf sans concevoir l'infini lui-même. Bossuet n'exprime pas moins for ment cette corrélation nécessaire du fini et de l'infini. « On dit parfait n'est pas, le parfait n'est qu'une idée de notre esprit, qui s'élevant de l'imparfait qu'on voit devant ses yeux, jusqu'à une p fection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnem que l'impie voudrait faire dans son cœur : insensé qui ne songe p que le parfait est le premier, et en soi et dans la pensée, et que l'i parfait en toute façon n'est qu'une dégradation. Dis, mondain, co ment entends-tu le néant, sinon par l'être ? Entends-tu la privatio sinon par la forme dont elle prive ? Comment l'imperfection, si n'est par la perfection dont elle déchoit ? » (2e *Elévation*, 1re semai Aussi, si nous réfléchissons sur ce qui se passe en notre pensée, n connaîtrons-nous que l'idée de l'infini et de l'absolu est constamme présente à notre esprit, en opposition à l'idée du fini et du continge Elle est permanente en notre esprit, elle entre dans tous les mo ments de notre pensée, elle est, pour ainsi dire, le fond nécessai sur lequel se dessinent toutes les scènes variées et mobiles du fini du contingent.

Telle l'idée de l'infini se découvre à nous dans les profondeurs l'intelligence humaine, avec les caractères de l'universalité et de nécessité. Allons maintenant de l' -même à son objet; rec chons à quoi, en dehors de no ce, elle la réalité, et ainsi nous conna raison.

Quelle sera la cause, l'origin

le plus incompréhensible de tous les prodiges, se manifeste intelligence finie? Cette cause, cet original, cet exemplaire, ont si bien démontré Descartes et Malebranche, ne peuvent nous; il doit, pour le moins, y avoir autant de réalité dans : dans la cause, autant de perfection dans l'original que dans comment donc l'idée de l'infini serait-elle un reflet de notre iparfaite et bornée? L'idée de l'infini ne peut venir ni de de rien qui soit fini. De quelle nature cette idée mer-serait-elle le reflet et l'image, sinon d'une nature infinie, l'être infini lui-même? L'idee de l'infini ne peut avoir pour · l'être infini lui-même présent à notre intelligence, et l'exi-: l'être infini est renfermée dans l'idée même que nous en ı Dieu est pensé, il faut qu'il soit, a dit énergiquement ıche.

ıotion de l'infini, reconnue et acceptée dans toute sa portée, ne l'unique fondement de la métaphysique et de la théodicée; ısporte au sein de l'absolu, au sein de l'être des êtres, en nps qu'elle est l'expression du rapport permanent qui nous : lui.

nous demande comment tous les hommes ayant cette idée de ii a pour objet immédiat l'être infini lui-même, tous n'ont u et ne connaissent pas encore l'unité et l'infinité de Dieu, ındrons par la différence qui existe entre une notion vague e, et cette même notion éclairée par l'analyse et la ré-Toutes les intelligences, sans doute, possèdent l'idée de mais toutes ne sont pas capables de suivre cette idée dans et d'en reconnaître nettement l'objet, et voilà pourquoi elles de peine à s'élever jusqu'à l'idée pure d'un Dieu unique souverainement parfait; voilà pourquoi elles altèrent cette ır de misérables superstitions. Demander pourquoi tous les ıyant l'idée de l'infini, n'ont pas les mêmes pensées de Dieu, lescartes à Gassendi, c'est de même que si l'on s'étonnait s ayant l'idée de triangle, chacun n'y remarque pas éga-utant de propriétés, et quelques-uns lui en attribuent plu-ıssement. Cependant, au sein même des superstitions qui ıt l'idée de Dieu, on peut encore en reconnaître quelques egardez au fond de toutes les mythologies, même les plus s, et vous y trouverez toujours quelques étincelles de la en un Dieu infini. Tous ces dieux de différents ordres, entes fonctions dont elles peuplent l'univers, forment entre sorte de hiérarchie au sommet de laquelle apparaît, dans urité mystérieuse, un être plus puissant qu'eux tous réu-qui, plus ou moins vaguement, correspond à cette idée de ımmune à toutes les intelligences humaines. Telle est l'idée e la raison, et tel est aussi l'objet unique et invariable ıtôt sous une face et tantôt sous une autre, elle découvre à elligence. Qu'on passe en revue toutes les idées universelles ıs attribuées à la raison, telles que les idées de cause, temps, d'ordre, de bien et de beau, et on reconnaîtra ne reçoivent toutes de la raison qu'un seul et même

élément, l'élément de l'absolu ou de l'infini; tandis que toute traction faite de cet élément, elles dérivent de l'expérien tout le reste. De même toutes n'ont qu'un seul et même obje voir, l'être infini, considéré sous telle ou telle face de son ess de ses attributs.

Examinons d'abord l'idée de cause. D'où nous vient la p idée de cause ? Pour nous la donner, il n'est pas besoin qu'inte une révélation de la raison, il suffit de la conscience de nous et de notre propre causalité. Pour nous connaître nous-mêmes nous distinguer de tout ce qui n'est pas nous, il faut nous op *non-moi*, et, en conséquence, agir et réagir : aussi notre âm manifeste-t-elle à elle-même que par l'énergie qui lui est c'est-à-dire comme une cause essentiellement active. Voilà de l'expérience. Elle nous donne l'idée de cause, mais d'un bornée et finie. Voici maintenant la part de la raison. Par un saire corrélation, à propos de cette cause finie, elle nous fait e temps apercevoir la cause première, absolue, infinie, qui est cipe et le fondement nécessaire de toutes les causes secondes e mais cette cause infinie, qu'est-elle, sinon l'être infini lui-mê seule substance que nous connaissions directement, et d'après de laquelle nous devons concevoir toutes les autres, est notre â se manifeste à nous comme cause, en même temps que sul Toute substance est cause, et toute cause est substance. La su et la cause, séparées l'une de l'autre, ne sont, comme l'a si l montré Leibnitz, que de pures abstractions. Substantialité et c doivent s'identifier au sein de la réalité infinie, comme au se réalité finie. La causalité n'est pas seulement un attribut, m sence même de l'être infini. Otez la causalité, vous n'avez plu dieu mort, un dieu abstrait. Soit donc que la raison nous déco l'être infini ou la cause infinie, elle ne nous montre qu'un même objet.

Les parts respectives de la raison et de l'expérience sont les dans l'idée d'un espace absolu et infini. De même que l'exp interne nous donne la notion d'une cause finie, de même l'exp externe nous donne l'idée d'une étendue finie. C'est seulement casion de cette étendue finie que la raison nous découvre un absolu, infini. Ici encore la raison n'ajoute que l'infini aux de l'expérience. Mais quel est l'objet de cette nouvelle idée de son, et comment le ramener à l'identité avec l'être infini ? Ici sente la difficile question de la nature de l'espace, que nous vons écarter sans renoncer à la démonstration de notre théor raison. Faut-il, avec Kant, enlever à l'espace toute réalité, p faire qu'une forme de notre entendement, ou bien lui at comme Gassendi, une sorte de réalité indépendante ? Faut-il, Descartes, l'identifier avec l'étendue matérielle, ou le réduire, Leibnitz, à n'être qu'un rapport de coexistence avec les chose cune de ces hypothèses ne rend compte de la nature de l'es des caractères avec lesquels la raison le conçoit. La nécessité sommes de placer au sein de l'espace tous les phénomènes ext les inextricables difficultés qu' [illegible] réalité quel

ı l'espace, voilà les seules preuves que donne Kant en faveur
é transcendantale de l'espace Mais la nécessité de la notion
au lieu de prouver qu'elle n'est qu'une forme de notre intel-
ıe prouve-t-elle pas plutôt qu'en dehors de nous elle a un
est impossible à notre raison de ne pas apercevoir? Assuré-
n'est pas clair ni facile à concevoir dans la nature du temps
ıace; mais ces difficultés inextricables dont parle Kant tien-
idées fausses sur la réalité de l'espace, et non pas à l'idée
:ette réalité. On ne peut lui attribuer une réalité indépen-
ı tomber dans la contradiction de deux réalités infinies. Si on
avec l'étendue matérielle, on lui enlève les caractères de
ıt d'infinité sans lesquels la raison ne peut le concevoir. Au
ıord, l hypothèse de Leibnitz semble plus digne d'attention.
léfinit l'espace un ordre de choses qui existent ensemble,
' égard à aucune de leur manière d'exister, mais seulement
'me de leur coexistence; mais cette hypothèse diffère par la
ôt que par le fond de celle qui identifie l'espace avec l'étendue
, et le dépouille de la même façon de ses caractères de né-
d infinité. Que les choses soient anéanties, et, en consé-
ıur rapport de coexistence, et, selon Leibnitz, l'espace serait
temps anéanti. Or rien ne s'oppose à ce que nous conce-
anéantissement des choses dont les rapports de coexistence
t l'espace : car toutes ces choses coexistantes, réelles ou
n'ayant pas en elles-mêmes leur raison d'exister, sont con-
et finies. Mais les termes ne subsistant plus, le rapport de
ıe, c'est-à-dire l'espace, disparaît avec eux. Donc, si telle
ıture de l'espace, il n'y aurait rien en lui de nécessaire et
pas plus que dans les choses contingentes elles-mêmes.
t, n'est-il pas vrai que, tandis que notre raison conçoit très-
ssibilité de l'anéantissement de ces choses, elle ne peut con-
ıéantissement de l'espace lui-même dans le sein duquel elles
:es?
e cesserait d'être infini comme d'être nécessaire : car l'in-
ut toute idée de nombre, de série, de rapport, soit dans le
oit dans l'espace. L'hypothèse de Leibnitz demeure donc
ı toutes les objections sous lesquelles succombe le sentiment
qui veulent identifier l'espace avec le corps. En outre, elle
'une manière encore plus spéciale et plus évidente le reproche
r dans un cercle. En effet, loin que la coexistence des choses
ıdre compte de la nature de l'espace, cette coexistence elle-
ıst concevable que par l'espace; car où la placer, sinon dans
' Toute coexistence présuppose nécessairement l'espace,
oute succession présuppose le temps. La coexistence peut
nesurer l'espace, de même que la succession à mesurer le
ıais la confondre avec l'espace lui-même, c'est confondre la
ıvec la chose mesurée, et ce qui contient avec ce qui est

ne part, l'espace est réel, si, de l'autre, il ne peut être conçu
ı un rapport entre les choses, ni comme une réalité indépen-
' ı qu'il soit conçu comme l'attribut d'une autre réalité;

de l'espace. Donc, lorsque nous apercevons l'espace infini, lorsque nous apercevons la cause infinie, nous voyons enco infini, mais l'être infini considéré sous le rapport de son imme

Nous avons l'idée d'un temps infini comme celle d'espace i conscience et la mémoire suffisent pour nous donner l'idée propre durée, durée limitée et contingente; mais, à l'occasion durée limitée, la raison intervient encore et nous force de c une durée illimitée, un temps infini qui est le principe et l ment de notre propre durée et de toute durée contingente. L'i donc encore ici le seul élément que la raison ajoute à l'exp Quant à la nature du temps, tout ce que nous avons dit de l de l'espace s'y applique exactement. Il semble qu'on ne peut une certaine idée de l'espace, sans se faire une idée correspon temps. Tous deux ont toujours eu en métaphysique une même Les mêmes philosophes ont parallèlement reproduit sur la n temps les mêmes hypothèses que sur la nature de l'espace, e réfutent par les mêmes arguments.

Pour Leibnitz, le temps n'est que l'ordre de succession des de même que l'espace n'est que l'ordre de coexistence des Kant fait du temps comme de l'espace une pure forme de l' ment; enfin, Clarke et Fénelon ont conçu le temps de la même que l'espace, c'est-à-dire lui ont donné Dieu lui-même pour *sub* Contre l'opinion de Leibnitz et de Kant sur le temps, nous r rions que répéter ce que déjà nous avons dit à propos de l c'est Clarke qui a raison sur la nature du temps, comme sur l'espace. En effet, si le temps infini ne peut être conçu ni com réalité indépendante, ni comme une propriété, ou un rapport d finies et contingentes, il faut qu'il soit une propriété de l'être nécessaire, une face de l'essence de Dieu. Cette face de l'ess Dieu, objet de la notion d'un temps infini et absolu qui est e intelligence, est l'éternité de Dieu. C'est l'éternité divine qu principe et le support de toute durée et de toute succession,

». L'enfant et le sauvage ne témoignent pas moins éner-
ır foi à l'ordre de la nature, que le savant qui en étudie
tte idée est universelle, elle n'est pas moins absolue que
res idées de la raison.
t qu'on lui a contesté ce second caractère, et qu'on a
• une sorte d'intermédiaire entre les principes empiriques
e distinguerait que par son origine et son universalité,
idées ou principes de la raison, sous le prétexte qu'elle
temiee sans contradiction.
, à considérer en particulier telle ou telle loi, ou même
stème de lois, on n'y trouve rien d'absolu, et on peut
contradiction qu'un jour arrivera où le soleil cessera de
notre horizon. Nous pouvons concevoir, tant qu'il nous
turbations, des changements à l'ordre actuel que nous
les choses; mais ce qu'il nous est impossible de conce-
e ces perturbations, ces changements ne soient pas eux-
ffets d'une loi encore ignorée et d'un ordre supérieur.
is est impossible de comprendre qu'un phénomène puisse
sans une cause, autant il nous est impossible de com-
in phénomène puisse se produire sans loi, c'est-à-dire
stant l'univers existe sans un ordre et sans un plan. Se-
émoins de tous les mondes bouleversés à la fois, notre
serait néanmoins à croire à l'empire du désordre et du ha-
sein de tous ces mondes bouleversés, elle croirait encore
inconnu en vertu duquel tout s'accomplit. Donc, cette
on-seulement universelle, mais absolue, comme toutes
ées de la raison. Les parts respectives de la raison et
ce y sont aussi les mêmes. L'expérience nous découvre
tif entre quelques phénomènes, et, à propos de cet ordre
son nous force de concevoir un ordre absolu de l'univers,
principe et le fondement.
aintenant de déterminer ce que c'est que l'ordre en soi, et
rapport avec la cause infinie, avec le temps et l'espace en
le cette notion de la raison, comme de toute notion mar-
ctère de l'absolu ou de l'infini, est aussi l'être infini con-
el ou tel de ses attributs. L'immutabilité, tel est cet as-
ence divine auquel correspond la notion de l'ordre absolu.
nuable sous le triple rapport de son essence, de ses attri-
es actes. Il existe par lui-même; il a toujours en lui la
et la même raison d'existence: rien donc ne peut altérer
Il est immuable dans le fond de son être; il l'est aussi
nières d'être, et il ne peut subir aucune modification : car
ions sont des bornes et des vicissitudes de l'être. Etre mo-
ou telle façon, c'est ne pas être le même le moment d'à
le moment d'avant, et c'est être de telle façon à l'exclusion
re. Immuable dans sa nature, Dieu l'est aussi dans ses
ns, dans ses rapports avec les êtres finis. Il l'est, non par
nécessité quelconque, mais par suite de l'union indissoluble
souveraine avec sa sagesse souveraine, et par l'excellence
. Mais le monde, ouvrage de Dieu, porte l'empreinte plus

mais étant absolu et infini, il n'y a qu'un sujet lui-même absol
infini, c'est-à-dire Dieu seul, dont il puisse être l'attribut. L'imn
sité, la propriété d'être partout présent, voilà l'attribut ou plut
face de l'être infini qui constitue l'espace; et tel est le sentiment de
lebranche, qui définit l'étendue intelligible, nécessaire, éternelle
l'immensité de l'Etre divin; tel est aussi celui de Fénelon, déve
dans le chapitre du *Traité de l'existence de Dieu*, sur l'imme
Mais c'est surtout Clarke qui, par sa polémique contre Leibni
attaché son nom à cette théorie de l'espace. Nous lui donnons r
contre Leibnitz, et nous croyons avec lui que Dieu est le *substi*
de l'espace. Donc, lorsque nous apercevons l'espace infini, c
lorsque nous apercevons la cause infinie, nous voyons encore
infini, mais l'être infini considéré sous le rapport de son immens

Nous avons l'idée d'un temps infini comme celle d'espace infi
conscience et la mémoire suffisent pour nous donner l'idée de
propre durée, durée limitée et contingente; mais, à l'occasion de
durée limitée, la raison intervient encore et nous force de con
une durée illimitée, un temps infini qui est le principe et le f
ment de notre propre durée et de toute durée contingente. L'infi
donc encore ici le seul élément que la raison ajoute à l'expéri
Quant à la nature du temps, tout ce que nous avons dit de la n
de l'espace s'y applique exactement. Il semble qu'on ne peut se
une certaine idée de l'espace, sans se faire une idée correspondan
temps. Tous deux ont toujours eu en métaphysique une même for
Les mêmes philosophes ont parallèlement reproduit sur la natu
temps les mêmes hypothèses que sur la nature de l'espace, et el
réfutent par les mêmes arguments.

Pour Leibnitz, le temps n'est que l'ordre de succession des ch
de même que l'espace n'est que l'ordre de coexistence des ch
Kant fait du temps comme de l'espace une pure forme de l'ent
ment; enfin, Clarke et Fénelon ont conçu le temps de la même ma
que l'espace, c'est-à-dire lui ont donné Dieu lui-même pour *substra*
Contre l'opinion de Leibnitz et de Kant sur le temps, nous ne p
rions que répéter ce que déjà nous avons dit à propos de l'es
c'est Clarke qui a raison sur la nature du temps, comme sur ce
l'espace. En effet, si le temps infini ne peut être conçu ni comm
réalité indépendante, ni comme une propriété, ou un rapport de c
finies et contingentes, il faut qu'il soit une propriété de l'être inf
nécessaire, une face de l'essence de Dieu. Cette face de l'essen
Dieu, objet de la notion d'un temps infini et absolu qui est en
intelligence, est l'éternité de Dieu. C'est l'éternité divine qui
principe et le support de toute durée et de toute succession, c
l'immensité est le principe et le support de toute étendue et de
coexistence. Le temps infini en soi est l'éternité même de l
comme l'espace infini est son immensité; et Dieu nous apparaît
jours comme l'unique objet de toutes les idées de la raison.

Nous continuons cette démonstration en soumettant à la r
épreuve une autre idée de la raison, l'idée d'ordre absolu. Par
d'ordre, nous entendons ce que quelques philosophes ont appe
croyance à la généralité et à la stabilité des lois de la nature. Cett

erselle. L'enfant et le sauvage ne témoignent pas moins éner-
ent leur foi à l'ordre de la nature, que le savant qui en étudie
Si cette idée est universelle, elle n'est pas moins absolue que
es autres idées de la raison.
à tort qu'on lui a contesté ce second caractère, et qu'on a
a faire une sorte d'intermédiaire entre les principes empiriques
e ne se distinguerait que par son origine et son universalité,
utres idées ou principes de la raison, sous le prétexte qu'elle
, être reniée sans contradiction.
doute, à considérer en particulier telle ou telle loi, ou même
el système de lois, on n'y trouve rien d'absolu, et on peut
sans contradiction qu'un jour arrivera où le soleil cessera de
sur notre horizon. Nous pouvons concevoir, tant qu'il nous
es perturbations, des changements à l'ordre actuel que nous
dans les choses; mais ce qu'il nous est impossible de conce-
est que ces perturbations, ces changements ne soient pas eux-
les effets d'une loi encore ignorée et d'un ordre supérieur.
il nous est impossible de comprendre qu'un phénomène puisse
uire sans une cause, autant il nous est impossible de com-
qu'un phénomène puisse se produire sans loi, c'est-à-dire
eul instant l'univers existe sans un ordre et sans un plan. Se-
ous témoins de tous les mondes bouleversés à la fois, notre
e refuserait néanmoins à croire à l'empire du désordre et du ha-
., au sein de tous ces mondes bouleversés, elle croirait encore
rdre inconnu en vertu duquel tout s'accomplit. Donc, cette
est non-seulement universelle, mais absolue, comme toutes
es idées de la raison. Les parts respectives de la raison et
érience y sont aussi les mêmes. L'expérience nous découvre
e relatif entre quelques phénomènes, et, à propos de cet ordre
la raison nous force de concevoir un ordre absolu de l'univers,
est le principe et le fondement.
git maintenant de déterminer ce que c'est que l'ordre en soi, et
son rapport avec la cause infinie, avec le temps et l'espace en
bjet de cette notion de la raison, comme de toute notion mar-
i caractère de l'absolu ou de l'infini, est aussi l'être infini con-
ous tel ou tel de ses attributs. L'immutabilité, tel est cet as-
l'essence divine auquel correspond la notion de l'ordre absolu.
t immuable sous le triple rapport de son essence, de ses attri-
de ses actes. Il existe par lui-même; il a toujours en lui la
ause et la même raison d'existence: rien donc ne peut altérer
ence. Il est immuable dans le fond de son être; il l'est aussi
s manières d'être, et il ne peut subir aucune modification: car
ifications sont des bornes et des vicissitudes de l'être. Etre mo-
telle ou telle façon, c'est ne pas être le même le moment d'à
que le moment d'avant, et c'est être de telle façon à l'exclusion
e autre. Immuable dans sa nature, Dieu l'est aussi dans ses
nations, dans ses rapports avec les êtres finis. Il l'est, non par
une nécessité quelconque, mais par suite de l'union indissoluble
berté souveraine avec sa sagesse souveraine, et par l'excellence
ature. Mais le monde, ouvrage de Dieu, porte l'empreinte plus

ou moins affaiblie de ses perfections, et il réfléchit l'imm dans la généralité et la stabilité de ses lois ; c'est parce de Dieu ne change pas, c'est parce que ses volontés, in sont immuables, que nous concevons des lois générale un ordre immuable dans son ouvrage. Donc, cet ordre a raison conçoit à propos de l'ordre relatif et contingent q découvre entre les phénomènes, n'est autre chose que de l'être divin, c'est-à-dire l'être infini lui-même.

La raison nous fait aussi concevoir un bien absolu et sion du bien relatif et contingent dont l'expérience notion. Chercherons-nous en dehors de Dieu même idée de bien qui s'impose à notre volonté comme une l absolue de justice ? Si la loi est absolue, ne faut-il pa exemplaire absolu ? et où le trouver, sinon dans la même ? Il faut déterminer avec plus de précision quel plaire divin. Tous les êtres, sans exception, n'existe dition d'une participation avec la source de l'être. Mais cipent, tous n'y participent pas également et ne réflé même degré les perfections divines. De là, une hiérar les êtres, et même entre nos actes et nos pensées, sel chissent plus ou moins les perfections de la nature divin connaît et s'aime lui-même, étant le seul objet digne N'aimant que lui-même, il aime cependant les créature ce qu'il y a de lui en elles, c'est-à-dire en raison du participent à ses perfections. « Il aime donc nécessaire branche (*Entretiens avec un philosophe chinois*), les cipent davantage à ses perfections, l'homme, par exer le cheval ; et l'homme vertueux qui lui ressemble plu vicieux qui défigure l'image qu'il porte de la Divinité. I immuable et nécessaire, qui est entre les perfections ferme dans son essence infinie, et auquel participent in les êtres, est donc la loi éternelle, nécessaire, immuabl des déterminations de Dieu. Il est obligé de la suivre, ne demeure indépendant, mais parce qu'il ne peut démentir, avoir honte de ce qu'il est, cesser de s'esti toutes choses à proportion qu'elles participent à son es donc juste essentiellement ; il est la justice même. » nature divine devient aussi la loi de la nature huma suprême de nos déterminations, par suite de notre partic substance divine et de l'union naturelle de notre intel raison souveraine. Nous définirons donc avec Malebran soi, l'ordre éternel et immuable des perfections d ines. présent nous ne trouvons que l'infini dans l de Dieu dans leur objet.

La discussion de l'idée du beau absolu même résultat. A propos de ces beautés im sens, la raison nous fait concevoir une be quel objet correspond cette idée en dehors de est l'essence de cette beauté absolue ? Ici, n à imaginer quelque solution nouvelle. Il nou

taphysiciens qui ont médité sur la nature du beau, tels que otin, saint Augustin, Kant et Hegel. Soit qu'ils aient fait a beauté dans l unité absolue, soit dans la représentation du it dans la reproduction de l idéal, ils ont tous compris que, otre raison contemple le beau absolu, elle contemple Dieu à travers les voiles et les symboles du monde matériel. En dans la nature ni dans l'art ne nous apparaît comme réelle- que ce qui éveille en nous l'idée de l'infini. On peut objecter chose finie, d'après ce que nous avons dit, est affectée à ini, et que néanmoins nous ne jugeons pas belle toute chose t que, pour nous apparaître comme belle, il ne suffit pas ose soit une occasion à propos de laquelle nous concevions is qu'elle l'exprime en elle-même, qu'elle en soit un ex- nbole. Voilà pourquoi toutes choses à notre regard ne sont , quoique toutes choses réveillent en nous l'idee de l'infini. it également une occasion à propos de laquelle nous con- fini, mais toutes ne sont pas également un symbole qui présente, autant que l'infini peut être représenté. Le beau it l'infini manifesté par le sensible, le resplendissement de avers le fini, il en résulte que l'idée de beau absolu a le t que les idées de cause, de temps, d'espace et de bien, e l'être infini lui-même, enfermé dans l'idée même de l'in- idée qui ne dérive pas de l'expérience, seule idée que la s révèle.

es à cette rigoureuse unité, les idées de la raison s'éclairent ar les autres. L'unité démontrée de leur objet explique eurs caractères et de leur origine, et nous conduit à la dé- i de la vraie nature de cette faculté par laquelle notre intel- e entre en communication avec l'infini. Nous laisserons de les équivoques, toutes les métaphores vagues et poétiques art des métaphysiciens semblent avoir pris plaisir à accu- ette question de l'essence de la raison, pour n'employer les n un sens littéral et rigoureux. Qu'est-ce donc que la raison en elle même? Est-elle une faculté personnelle nous appar- propre, qui, semblable à toutes nos autres facultés, fasse rante de notre nature imparfaite et bornée? Ou bien la t-elle pas impersonnelle; n'est-elle pas en nous sans nous n'est-elle pas le lien substantiel qui nous unit à Dieu; s ce qu'il y a de Dieu en nous, de Dieu, par qui et en qui s? Telles sont les deux hypothèses sur la nature de la lesquelles il nous faut nécessairement choisir.

partisans de la première hypothèse, la raison ne se dis- nos autres facultés intellectuelles, de la perception exté- mémoire, que par son objet et non par sa nature. Dans e de l'infini comme dans celle du fini, il y aurait deux part, un sujet qui est notre intelligence limitée; et, de ion et sans bornes. Une telle conception renfermer une insoluble difficulté , si la raison est une faculté per- i dire, de notre esprit fini et

limité, elle sera nécessairement elle-même finie et limitée. [...] raison n'est pas infinie dans son essence, n'est-elle pas pa[...] condamnée à ne jamais voir, à ne jamais connaître ce qui [...] bornes? Comment ce qui est fini embrassera-t-il ce qui [...] comment à un sujet fini correspondra un objet infini? De [...] notre œil sensible, étant borné, n'aperçoit qu'une petit[...] l'étendue visible, de même la raison, faculté personnelle e[...] notre intelligence, ne pourrait jamais apercevoir qu'une ré[...] et non la réalité sans bornes. Un sujet limité limite nécessai[...] objet. Il y aura toujours une inévitable projection des lim[...] tielles au sujet qui connaît sur l'objet qui est connu. C'est l[...] prime si fortement Malebranche en soutenant que l'infin[...] visible par une idée, et qu'il est à lui-même son idée. Don[...] ne peut être conçue comme une faculté personnelle, ni, pou[...] comme une fenêtre de notre intelligence ouverte sur [...] la même façon que nos sens sont ouverts sur le fini.

De la démonstration qu'il n'y a pas de correspondance po[...] un sujet fini et un objet infini, il résulte qu'un objet inf[...] nécessairement un sujet infini. Mais comment concevoir d[...] également infinis placés en face l'un de l'autre? La su[...] deux termes infinis se correspondant l'un à l'autre est tout [...] tradictoire que celle d'un terme fini embrassant un term[...] comment ne se limiteraient-ils pas l'un l'autre? En co[...] au sein de la connaissance de l'infini, il ne peut y avoir de[...] mais un seul, à la fois sujet et objet. Le sujet et l'objet s'y [...] nécessairement, et ce qui est connu y est identique à ce [...] Quel sera ce terme unique, à la fois sujet et objet, dans [...] sance que nous avons de l'infini, et dans quel rapport se[...] notre nature finie?

Puisque rien de fini ne peut représenter l'infini, puisqu[...] dit encore Malebranche, Dieu ne peut être distingué d'un a[...] d'une idée qui le représente, il faut que ce terme unique s[...] fini ou Dieu lui-même, dont toutes les créatures ne sont que [...] pations plus ou moins imparfaites. Nous n'existons qu'à la [...] reposer sur l'infini et d'être en une relation continue avec [...] l'être. Nous n'existons donc qu'en Dieu et par Dieu, nous [...] lui et il est en nous comme le principe et le fondement de[...] S'il est en nous, il est en notre intelligence, non pas en un[...] phorique et poétique, mais d'une manière réelle et par une p[...] stantielle : on ne peut le nier sans nier en même temps l'infin[...] Il y a en nous, comme en toutes les créatures, l'infini d[...] une détermination de l'infini qui constitue notre individua[...] personnalité, ou, en d'autres termes, notre nature se comp[...] éléments, l'un impersonnel et l'autre personnel. Or, cet [...] élément impersonnel qui est le fond de notre être et le princ[...] intelligence, prenant conscience de lui-même en nous, s'[...] s'y affirme comme l'absolu et l'infini. De là cette connaissa[...] fini et de l'absolu qui est la condition et le principe de tout[...] naissances contingentes et finies, qui est la racine même [...] telligence. La raison est donc, pour ainsi dire, le point [...]

et l'homme. L'essence de la raison est l'essence de Dieu
ient en nous substantiellement, et la connaissance de l'infini
science qu'il prend de sa propre nature dans le principe
notre intelligence.
soin de remarquer qu'il s'agit ici seulement de la connais-
infini et non de celle du fini? Confondus, identifiés au sein
aissance de l'infini, le sujet et l'objet se distinguent dans la
ce du fini, où, d'une part, nous retrouvons le sujet qui connaît,
tre, l'objet qui est connu, comme deux branches qui se sé-
partant d'un tronc commun. Dans l'idée du fini, le sujet
mêmes, c'est ce qui constitue notre personnalité; et l'objet,
ce qui n'est pas nous, mais un *non-moi* limité comme
re *moi*. Ici les deux termes sont finis, et, en conséquence,
rfaitement coexister et se correspondre.
ur établir la divinité et l'infinitude de la raison, ne suffirait-
a concevoir comme un rayon divin, comme une lumière
du sein de Dieu, sans lui donner pour essence l'essence de
e? Telles sont les métaphores qui abondent dans les ou-
quelques philosophes, au sujet de la raison. Que sera donc
échappé du sein de Dieu et pénétrant dans notre conscience,
as la raison même et la substance même de Dieu? Ou toutes
ores et d'autres semblables ne signifient rien, ou elles si-
que nous-mêmes nous venons de dire d'une manière plus
et plus philosophique : c'est l'essence divine de la raison
impersonnalité. La plupart des philosophes cartésiens ont
ent senti et exprimé cette divinité réelle et non pas méta-
e la raison : « La raison qui éclaire l'homme, dit Male-
Traité de morale, c. 1er, est le Verbe ou la sagesse de
e; car toute créature est un être particulier, et la raison qui
prit de l'homme est universelle. Si mon propre esprit était
ou ma lumière, mon esprit serait la raison de toutes les
es. Personne ne peut sentir ma propre douleur; tout homme
la vérité que je contemple. C'est donc que ma douleur est
cation de ma propre substance, et que la vérité est un bien
tous les esprits. » Fénelon ne parle pas autrement de la
Malebranche : « A la vérité, ma raison est en moi, car il
e rentre sans cesse en moi-même pour la trouver. Mais la
érieure qui me corrige dans le besoin et que je consulte
en moi, et elle ne fait point partie de moi-même.... Ainsi,
ait le plus à nous, et être le fond de nous-mêmes, je veux
raison, est ce qui nous est le moins propre et qu'on doit
lus emprunté. Nous recevons sans cesse, et à tout moment,
supérieure à nous, comme nous respirons sans cesse l'air
corps étranger, ou, comme nous voyons sans cesse tous les
ins de nous à la lumière du soleil.... Où est-elle cette raison
ui est si près de moi et si différente de moi, où est-elle? Il
e soit quelque chose de réel, car le néant ne peut être par-
fectionner les natures imparfaites; où est-elle cette raison
n'est-elle pas le Dieu que je cherche? » (*Traité de l'existence*
s. 55, 56, 60.) Mais Fénelon et Malebranche seront peut-

être suspects de se laisser entraîner par leur imagination; co leur autorité par celle de Bossuet. Dans le *Traité de la conn de Dieu et de soi-même*, il y a un chapitre intitulé : « L'intell pour objet des vérités éternelles, qui ne sont autre chose q même, où elles sont toujours subsistantes et toujours parfaiter tendues. » Le titre est suffisamment clair; le chapitre lui-mê encore plus. Je cite les passages suivants : « Si je cherche ma où et en quel sujet subsistent ces vérités éternelles et imme suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement sul et où elle est toujours entendue, et cet être doit être la vérité toute vérité, et c'est de lui que la vérité dérive dans tout c et dans tout ce qui s'entend hors de lui. C'est donc en lui d' taine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je vois ces vérités éternelles; et les voir, c'est me tourner à celu immuablement toute vérité et recevoir ses lumières. Cet objet c'est Dieu éternellement subsistant, éternellement véritable, lement la vérité même.... Ces vérités éternelles, par lesque entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plu lui-même. »

M. Cousin (première préface des *Fragments philosophiques* de la raison comme Malebranche : « La raison est impersonne nature. Ce n'est pas nous qui la faisons; elle est si peu indi que son caractère est précisément le contraire de l'individua voir, l'universalité et la nécessité.... Elle descend de Dieu et vers l'homme, comme un hôte qui apporte des nouvelles d'u inconnu dont il donne à la fois l'idée et le besoin. Si la raison sonnelle, elle serait de nulle valeur et sans autorité hors du du *moi* individuel. Si elle restait à l'état de substance non ma elle serait comme si elle n'était pas pour le *moi*, qui ne se co pas lui-même. Il faut donc que la substance intelligente se m et cette manifestation est l'apparition de la raison dans la co La raison est donc à la lettre une révélation nécessaire et un qui n'a manqué à aucun homme et qui éclaire tout homme à en ce monde. La raison est le médiateur nécessaire entre l'homme, ce Λόγος de Pythagore et de Platon, ce Verbe fait chai d'interprète à Dieu et de précepteur à l'homme, homme à la foi tout ensemble. » Il serait facile de multiplier les citations ti philosophes, soit anciens, soit modernes, qui ont reconnu cet divine de la raison. De cette nature divine découlent tous ses ca si elle est universelle, absolue, infaillible, souveraine, c'est par a pour essence l'essence de Dieu même. Méconnaît-on sa natu sonnelle et divine pour en faire un élément propre de notre pers veut-on convertir les idées éternelles, immuables, communes les intelligences, en des modifications passagères et particu l'esprit? on établit le pyrrhonisme, on donne à penser que l le faux, le juste et l'injuste ne sont point tels naturellement, r lement par rapport à nous; en un mot, on interdit à l'esprit h connaissance de la vérité absolue. Que l'on fasse de la raison culté personnelle, ou, avec Kant, une pure forme de l'enten on aboutit rigoureusement à cette même conséquence, que l'h

voir les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement telles qu'elles sont par rapport à lui. La raison est le principe et fondement de la connaissance tout entière, puisque les idées contingentes elles-mêmes sont en une corrélation nécessaire avec l'idée de l'absolu et de l'infini. Donc, autant vaut la raison, autant vaut la connaissance humaine tout entière. Si la raison est humaine et personnelle, la seule vérité accessible à l'homme sera elle-même une vérité purement humaine et personnelle, et le scepticisme triomphe. Car, qu'est-ce qu'une vérité personnelle et humaine, comparée à la vérité absolue, sinon l'apparence substituée à la réalité? La raison étant personnelle, il faut donc dire, avec Protagoras, que l'homme est la mesure de toutes choses. La personnalité, ou l'impersonnalité de la vérité, voilà toute la question entre le scepticisme et le dogmatisme. Au point de vue de la raison personnelle, que répondre aux objections de Kant et de ses disciples, contre la légitimité de la faculté de connaître? Toutes ces objections se ramènent à cette objection unique, répétée sous mille formes diverses, que rien ne nous assure que notre intelligence n'altère pas la vérité en la recevant, et que la vérité prend un caractère de subjectivité et de relativité par là même qu'elle tombe sous la conscience. Avec la distinction de deux termes au sein de la connaissance absolue, le scepticisme de Kant triomphe du dogmatisme. En effet, ces deux termes admis, un doute s'élève qu'il est impossible de détruire. Ce doute est celui-ci : dans le rapport du sujet à l'objet, dans le passage de l'un à l'autre, la vérité ne subit-elle pas une altération, une réfraction nécessaire, par suite de la nature propre du sujet? Or, dans l'hypothèse d'une raison personnelle, et en conséquence de la dualité des termes au sein de la connaissance de l'absolu, un tel doute est invincible. Quelque subtilité que l'on imagine, du moment qu'on admet un rapport et un passage, toujours s'élève l'insoluble question de la possibilité d'une altération dans ce rapport et ce passage. Accorder cette dualité, c'est se mettre dans l'impuissance de fermer la bouche au scepticisme. Mais si le scepticisme triomphe avec cette dualité, il succombe avec elle, il est ruiné dans son fondement par la doctrine de l'impersonnalité de la raison. En effet, la connaissance de l'infini s'opérant par un terme unique à la fois sujet et objet, il n'y a plus de rapport qui puisse imprimer un caractère de relativité, il n'y a plus de métamorphose de l'absolu en relatif, plus d'intermédiaire, plus de milieu à traverser, plus de réfraction à subir, plus d'organe qui dénature ce qu'il reçoit. Si l'œil qui voit et la réalité qui est vue s'identifient au sein de la connaissance de l'infini, le plus obstiné des sceptiques ne sera-t-il pas obligé de renoncer à objecter contre la possibilité de la vérité absolue la constitution particulière de l'œil qui la perçoit?

Ainsi la question de la certitude dépend de la question de la nature de la raison. La théorie de la personnalité de la raison donne gain de cause aux conclusions de la critique de la raison pure, tandis que celle de sa nature divine et de son impersonnalité extirpe dans sa racine toute espèce de scepticisme. C'est seulement en vertu de sa participation à Dieu que l'homme peut atteindre la vérité absolue; et ce n'est que dans le degré et la mesure de cette participation.

[illegible] que le genre humain est une [illegible]. [illegible]
plus qu'une fiction ou une conception inspirée par des sen
timens, mais dépourvue de toute valeur réelle et de fon
Le genre humain n'a plus qu'une unité factice et [illegible]
sur des ressemblances purement extérieures dont notre
forme une idée générale et abstraite. Mais par leur partici
mune avec la raison impersonnelle, c'est-à-dire avec une m
d'être et d'intelligence, tous les hommes sont réellement
lueur de cette raison commune, ils contemplent tous dan
Dieu la même vérité, la même justice, les mêmes princ
des choses; comme à la lumière du même soleil ils cont
mêmes couleurs dans les choses visibles. Par elle l'accord
du moins peut exister entre des hommes qui ne se son
concertés ni connus, entre les hommes de tous les temp
les degrés du méridien. Nous sommes tous constitués et
un même principe d'être et de pensée; est-il possible de c
mode d'union plus essentiel et plus intime? La fraterni
unit n'est donc plus seulement une fraternité métaphori
timentale, mais une fraternité réelle, une fraternité,
dire, de chair et de sang. Nous sommes frères en Dieu
seul. Dieu est, pour ainsi dire, le milieu de la fraternité
c'est là ce que signifient profondément ces paroles de M
« La substance du Créateur est le lien intime de la créat
donc, la doctrine de la raison impersonnelle qui envelopp
participation substantielle de Dieu avec l'homme, est le vra
fondement de la fraternité des hommes en Dieu.

Elle est aussi le vrai et unique fondement de la sou
peuple. Ce n'est pas dans la volonté ni d'un seul ni de tou
la souveraineté, mais dans la raison. Le genre humain tou
terait-il à l'unanimité la mort d'un innocent, le genre h
entier n'en serait par moins un assassin, et le plus granc

tion tout entière est souveraine, mais à la condition que ni les ... ni les nations ne violent pas ce qui fait leur titre unique à ... souveraineté, à savoir la raison : car en dehors de la raison, source ... droit, il n'y a plus de droit. La souveraineté étant dans la raison, ... raison dans tous, tout homme en tant qu'homme a son droit à la souveraineté. De là l'universalité des droits politiques : de même que ... droits civils, les droits politiques appartiennent à tout homme en ... qu'homme; mais, de même aussi que les droits civils, ils sont subordonnés dans leur exercice à la capacité, au moins présumée, de l'exercer. Otez donc la raison impersonnelle, la fraternité humaine ... plus d'autre appui qu'une fiction sentimentale, et la souveraineté ... peuple qu'un contrat chimérique. Elle est le seul principe et la ... garantie de tous nos droits, comme la règle de tous nos devoirs. ... vrai que ces mêmes droits ont été proclamés par des philosophes ... XVIIIe siècle qui niaient la raison pour tout rapporter aux sens; ... ils ne les ont proclamés qu'au prix d'une flagrante contradiction ... leurs principes métaphysiques.

... consulter les *Méditations* et les *Entretiens métaphysiques* de Malebranche; — le *Traité de l'existence de Dieu* de Fénelon; — la pre... préface des *Fragments philosophiques* de M. Cousin; — la plu... de ses cours, et principalement son *Examen critique de Locke*, 1829; — la *Théorie de la raison impersonnelle*, par l'auteur de ... article, 1 vol. in-8°, Paris, 1846. F. B.

RAMÉE (Pierre DE LA), dit Ramus, non moins célèbre par les persécutions dont il fut l'objet que par les réformes qu'il tenta d'introduire dans la philosophie, dans les sciences et dans l'enseignement, ... naquit en 1515, à Cuth, petit village du Vermandois. Il descendait ... d'une famille noble, mais ruinée, du pays de Liége. Son grand-père, réfugié en Picardie, n'avait échappé à la misère qu'en se faisant charbonnier; son père, Jacques de la Ramée, était laboureur et avait épousé une femme aussi pauvre que lui, nommée Jeanne Charpentier. ... peine au sortir du berceau, Ramus fut éprouvé coup sur coup par ... maladies contagieuses, et peu de temps après il perdit son père. Il n'avait guère que huit ans lorsque, poussé par le désir d'apprendre, il ... seul le voyage de Paris. Il y vint deux fois sans pouvoir y demeurer; deux fois la misère l'en chassa. Enfin, son oncle maternel, Honoré Charpentier, touché d'une si grande persévérance, consentit à le recevoir chez lui, et le mit en état de commencer ses études; mais bientôt cet excellent homme, qui était charpentier de fait aussi bien que de nom, se voyant à bout de ressources, fut obligé de renoncer à une charge trop lourde pour lui. Privé de cet unique appui, Ramus, qui avait à peine 12 ans, mais qui était doué d'une constitution ... robuste, entra au collége de Navarre en qualité de domestique, et trouva ainsi moyen de satisfaire son goût pour l'étude. Il faisait deux parts de son temps, servant son maître durant le jour, et consacrant aux travaux scolaires la plus grande partie de la nuit. Inscrit comme ... en 1527 sur les registres de l'Académie de Paris, il put fréquenter les cours publics de la Faculté des arts, et il résulte de son ... aveu (*Scholæ dialecticæ*, épil. du livre IV) qu'il suivit peu

dant trois ans et demi, selon l'usage, les leçons de philosoph le Hennuyer, régent au collége de Navarre, et plus tard Lisieux. Ce fut là qu'il puisa, avec une grande estime pour l une profonde aversion pour la manière dont on l'enseig l'école.

Ce qui avait dégoûté Ramus de la logique péripatéticienn comme il le raconte, la stérilité de ses résultats pour la scien l'usage de la vie. « Quand je vins à Paris, dit-il (*Remonstr. privé*), je tombé es subtilitez des sophistes, et m'apprit-(libéraux par questions et disputes, sans m'en monstrer jam autre ne profit, ne usage. » Bientôt la lecture des *Dialogu* ton, en lui révélant une philosophie plus humaine, le con sa répugnance pour la scolastique. Il a expliqué lui-mêm *dialecticæ*, lib. IV) dans quelle disposition d'esprit il quitta après avoir achevé le cours entier de ses études. « Je cherc à quoi je pourrais, dans la suite, appliquer les connais giques que j'avais acquises au prix de tant de sueurs et de l m'aperçus que toute cette logique ne m'avait rendu ni plus s l'histoire et la connaissance de l'antiquité, ni plus habile de la parole, ni plus apte à la poésie, ni plus sage en qu fût... C'est dans Platon que je trouvai le port tant désiré. commençai à me dire à moi-même (je me serais fait un scr dire à un autre) : Eh bien ! qui m'empêche de *socratiser* d'examiner, en dehors de l'autorité d'Aristote, si cet enseig la dialectique est le plus vrai et le plus convenable ?... (ce si toute cette doctrine était mensongère ! »

La première occasion qui fut donnée à Ramus de co scolastique, fut son examen de maître ès arts. C'était en n'avait que 21 ans. L'usage laissant au candidat le choix d lequel devait porter l'argumentation, il prit pour thèse cet tion paradoxale, que tout ce qu'avait dit Aristote n'était seté : *Quæcumque ab Aristotele dicta esse, commentitia esse* si nouveau plaçait les juges dans le plus grand embarras représente les docteurs de ce temps, habitués à jurer sur d'Aristote, et à repousser toutes les attaques par sa seule leur unique rempart était renversé. Ils ne pouvaient plus se derrière un texte; ils ne pouvaient plus répondre : « Le dit, » puisqu'ils avaient affaire à un homme qui s'engageait le contre-pied du maître sur tout ce qu'on voudrait lui ob vain tous les péripatéticiens que contenait Paris réunirent le pour accabler Ramus. Pendant un jour entier ils combattire sans obtenir un moment l'avantage. Le jeune candidat m d'esprit et de vivacité dans ses répliques, il se tirait de tou jections avec tant de subtilité et d'adresse, que tout Paris e l'étonnement et l'admiration : s n admission au grade de maî fut un véritable triomphe.

Ramus, ayant ainsi con donna ses premières leçon formé une association étro Talon, grand-oncle du cél

hetorique, et Barthélemy Alexandre, helléniste distingué. ofesseurs, liés par une amitié fraternelle, allèrent bientôt is le petit collége de l'*Ave-Maria*, où ils firent des cours us la direction de Ramus, qui avait pris tout d'abord sur nfrères un ascendant marqué.

it le jeune maître ès arts n'avait point renoncé à ses études il s'y était adonné, au contraire, avec un nouveau zèle, eil d'un savant lecteur royal en langue grecque, Jacques isanus), de Reims, qui avait remarqué ses rares dispositi l avait exhorté à mettre en lumière l'utilité d'une logique t bien enseignée. Il était animé d'un tel désir de perfec- art, qu'il y rapportait toutes ses lectures et même les le- uence qu'il donnait à la jeunesse. Après plusieurs années ons et de pratique, Ramus, âgé de vingt-huit ans, fit pa- mois de septembre 1543, deux livres, dont Joseph Scaliger i vanté le latin. L'un avait pour titre : *Dialecticæ partitiones iam parisiensem*, et l'autre : *Aristotelicæ animadversiones*. ouvrage valut à son auteur les plus incroyables persé-

les deux livres de Ramus eurent-ils vu le jour, que l'Uni- us le rectorat de Pierre Galland, sollicita et obtint des ma- arrêt pour la suppression immédiate des deux ouvrages. lé devant le prévôt de Paris, fut représenté comme un la religion et du repos public. On l'accusait de vouloir cor- esprits, en semant parmi la jeunesse un dangereux amour utes. Il semblait qu'on ne pût attaquer Aristote ou ses in- ans énerver les arts et la théologie : résister à l'autorité c'était méconnaître la voix de la nature, de la vérité, de . L'affaire fut portée au parlement, et la querelle s'échauf- jour davantage, lorsque François Ier lui-même entreprit un terme. Il ordonna qu'une dispute aurait lieu entre Ramus cipal adversaire, Antoine de Govéa, en présence de cinq quatre devaient être choisis par les deux parties, et le cin- r le roi. Ramus eut de la peine à trouver deux hommes qui nt à le représenter ; enfin, deux de ses amis eurent le cou- pter cette tâche, au risque de mécontenter bien du monde : an Quentin, docteur en décret, et Jean de Bomont, docteur ie ; ce dernier montrait d'autant plus d'indépendance, qu'au Jacques Charpentier, il était lui-même assez partisan Bien entendu, les trois autres juges étaient de zélés péri- : c'étaient les lecteurs royaux Pierre Danès et François de t, élus par Govéa, et le célèbre théologien Jean de Salignac, r le roi pour présider ce jury. Ramus, bien que condamné n'hésita pas à comparaître au jour fixé devant ce tribunal ie; il consentit même à être entendu à huis clos. Mais bientôt des juges montra une partialité si révoltante, qu'il en ap- décision, et que les deux juges de son choix crurent de- s trois péripatéticiens, demeurés maîtres du champ , le 1er mars 1544, un arrêt par lequel ils con- ayant agi avec témérité, arrogance et im-

pudence (*Ramum temere, arroganter et impudenter fecisse*). « En
séquence, disaient-ils, il nous a paru qu'il importait à la répu
des lettres que cet ouvrage (les *Aristotelicæ animadversiones*) fû
primé par tous les moyens possibles, ainsi que l'autre livre i
Dialecticæ institutiones, qui contient également beaucoup de
hors de propos ou fausses. »

François Ier ratifia et aggrava encore cette sentence : on
signer, le 10 mai 1543 (1544), une ordonnance, qui put servi
tard de modèle à Boileau pour rédiger son *Arrêt burlesque* co
raison. Après avoir rappelé l'avis des juges péripatéticiens qui
condamné Ramus comme *téméraire, arrogant et impudent*, le r
nonçait contre lui les peines suivantes : « Avons condamné, su
et aboly, condamnons, supprimons et abolissons lesdits deux li
et avons fait et faisons inhibitions et défenses à tous imprim
libraires de nostre royaume, pays, terres et seigneuries, et
nos autres sujets, de quelque estat ou conditions qu'ils soient
n'ayent plus à imprimer ou faire imprimer lesdits livres, ne p
vendre, ne débiter en nosdits royaume, pays, terres et seign
sous peine de confiscation desdits livres et de punition corporell
semblablement audit Ramus de ne plus lire lesdits livres, ne l
écrire ou copier, publier, ne semer en aucune manière, *ne
dialectique ne philosophie, en quelque manière que ce soit, san
expresse permission : aussi de ne plus user de telles médisances e
tives contre Aristote, ne autres anciens autheurs recens et app
ne contre nostre dicte fille l'Université et supposts d'icelle*; s
peines que dessus, etc. »

Quelque sévère que fût cet arrêt, il ne satisfit pas complétem
plus fanatiques défenseurs de la scolastique : quelques-uns pe
qu'on aurait dû infliger à leur contradicteur un exil perpétuel
pentier, *Animadv. in P. Ramum*, fol. 13 v.); d'autres avaient
qu'il serait condamné aux galères (P. Galland, dans la *Vie de
du Chastel*). Cependant les lettres patentes du roi furent ac
avec des transports de joie par toute l'Université : elles furent
mées en latin et en français, répandues à profusion dans l
quartiers de Paris et affichées sur tous les murs. Les principau
jouer dans leurs colléges des pièces où Ramus était accablé de
sortes de quolibets et d'outrages, aux grands applaudisseme
péripatéticiens, qui y assistaient. Ramus dévora en silence les
et les triomphes de ses adversaires, et attendit patiemment des
meilleurs.

En 1545, on eut recours à lui pour relever par son enseigne
collége de Presles, devenu désert à la suite d'une épidémie q
chassé de Paris un grand nombre d'étudiants. Ramus, s'étan
dans ce collége d'abord comme professeur, puis comme prin
attira bientôt une nombreuse jeunesse.

En 1547, après la mort de François Ier, le roi Henri II,
proposition du cardinal de Lorraine, rendit à Ramus la pleine
de parler et d'écrire, et quatre ans plus tard, en 1551, ce même
créa pour lui une nouvelle chaire au collége de France.

Les années qui suivirent furent les plus belles et les plus tran

de Ramus, grâce à la bienfaisante liberté dont il jouissait
eteur royal. Il se faisait la plus haute idée des fonctions qui
le lui être confiées; et, dans ses leçons de philosophie ou de
», il s'élevait fort au-dessus des vues ordinaires d'un simple
r. « Ramus, en enseignant la jeunesse, estoit un homme
» a dit l'historien Estienne Pasquier. Son éloquence, dont
et d'autres contemporains font le plus grand éloge, capti-
milliers d'auditeurs.

ection royale avait assuré à Ramus une position indépendante
ersité; mais elle ne put le garantir de l'envie et de la haine
eux que choquaient ses essais de réforme dans chacun des
aux, depuis la grammaire jusqu'aux mathématiques. Ici se
l'histoire fameuse des *quisquis* et des *quanquam*. C'était en
s lecteurs royaux avaient entrepris de faire disparaître cer-
s qui s'étaient introduits dans la prononciation de la langue
irtout en ce qui concernait la lettre *q*. Ainsi les théologiens
onne prononçaient les mots *quisquis*, *quanquam*, *quantus*,
ils eussent commencé par un *k* : *kiskis*, *kankam*, *kantus*.
urs royaux repoussaient comme de véritables barbarismes
mes ces manières de parler et d'autres semblables, telles
i pour *mihi*. Un bénéficier qui avait adopté leur réforme
bjet de poursuites judiciaires : la Faculté de théologie lui
cès devant le parlement de Paris, et le malheureux courait
que de payer de son bénéfice son hérésie grammaticale, lors-
rofesseurs du collége de France, et parmi eux Ramus, se
en corps au parlement, et, ayant remontré aux juges que les
la grammaire n'étaient point de leur ressort, obtinrent un ar-
n-seulement renvoya absous l'ecclésiastique persécuté, mais
traîna par le fait l'impunité pour l'avenir en matière de pro-
n. On voit, par cet exemple, quel était alors l'empire des
outumes, et quel courage il fallait pour entreprendre contre
saires si obstinés la réformation des arts et des sciences. Ce
endant pas en grammaire que Ramus rencontra le plus d'ob-
a lutte fut bien plus vive et plus acharnée en rhétorique; il
qu'ici le débat s'agrandissait, et qu'il ne s'agissait plus
ire de la Ville-Dieu ou de tel autre grammairien barbare, mais
on et de Quintilien. On peut voir dans Rabelais (*Pantagruel*,
livre IV) avec quelle ardeur Pierre Galland prit la défense de
es morts, dont il se considérait, sans doute, comme le tuteur.
suite le tour de la logique. Ramus, ayant pris pour texte de
ignement en 1552 et 1553 son livre autrefois proscrit, des
e institutiones, vit recommencer de plus belle les disputes et
cutions. A sa leçon d'ouverture au collége de Cambrai, ses
es firent entendre de grands cris, des trépignements et des
nais il parvint à triompher du tumulte, et termina sa leçon au
s applaudissements. Après la logique, vinrent les mathéma-
ont il entreprit aussi de réformer ou plutôt de fonder l'ensei-
: car il était un des premiers qui eussent interprété à Paris
s mathématiciens grecs.

insi qu'en 1562, à force de zèle et de patience, et en dépit des

vexations dont il était l'objet, Ramus était parvenu à emb
cercle presque entier des arts libéraux, suivant le dessein q
formé en abordant la chaire royale; et, sans doute, il eût ach
accompli sa tâche s'il n'en eût été empêché par les guerres civ
de nouvelles persécutions et par une mort prématurée.

Jusqu'à l'année 1561, Ramus s'était montré fort attaché à l
catholique romaine; cependant il était déjà depuis quelque te
pect de luthéranisme, et obligé de se tenir en garde contre
tions de ses ennemis, qui épiaient sa conduite. Il résulte de s
témoignage que sa conversion au protestantisme date du co
Poissy (septembre 1561). Du jour où Ramus désira la réfo
religion, il s'y employa avec ce zèle qu'il avait toujours mi
chose. « Mon ardeur logique, dit-il lui-même (*ardor logicu*
vasion dans le domaine de la théologie. » Il prétendait, en
pliquer sa dialectique à la théologie comme à toutes les scien
usait, dans cette étude, de sa liberté ordinaire : aussi fut-
à se séparer chaque jour davantage de l'Eglise catholique; et
vint l'édit de janvier 1561 (1562), il déclara ouvertement
testantisme. Dès ce moment il fut perdu.

Au mois de juillet 1562, les calvinistes ayant été chassés
sous peine de la hart, et l'Université ayant déclaré exclu de t
tion et de toute charge quiconque ne jurerait pas la profes
rédigée par la Faculté de théologie, Ramus quitta la ville
sauf-conduit du roi Charles IX, qui lui donna asile dans le
Fontainebleau. Mais la protection royale était devenue in
pour le défendre : il lui fallut chercher d'autres refuges, erra
en lieu, loin des chemins fréquentés, rencontrant çà et là da
une généreuse hospitalité, et achevant dans ces courts mo
répit l'ouvrage intitulé *Scholæ physicæ*.

Le traité d'Amboise (19 mars 1563) lui ayant enfin permi
trer à Paris, il reprit possession de son collége et de sa chai
fesseur royal, mais ce ne fut pas pour longtemps. Au mois
1565, Paschal du Hamel, lecteur royal en mathématiques, ét
sa succession fut donnée, par faveur, à un étranger nommé D
Cosel, qui était peu versé dans les mathématiques, et qui, de
savait ni le latin ni le français. Cette nomination parut sca
et Ramus, qui était alors le plus ancien de la compagnie et
des lecteurs royaux, se crut plus particulièrement appelé à
l'honneur du collége de France. Il sollicita et obtint du roi u
nance qui prescrivait un examen pour quiconque aspirerait
professeur royal. Dampestre devait être le premier soum
formalité; il aima mieux quitter la place, et vendit sa chaire
Charpentier. Celui-ci connaissait encore moins les mathémati
Dampestre, et, de plus, il ne savait pas le premier mot de
grecque; il avait donc ses raisons pour ne pas vouloir d'un
dont Euclide eût fait tous les frais. Il prétendit que la cond
blie par le roi ne le concernait pas, et il refusa de s'y s
Ramus s'étant opposé à cette prétention, l'affaire fut porté
lement. Là, Charpentier fut obligé d'avouer sa profonde ign
grec et en mathématiques; néanmoins, on lui tint compte de

ne et de ses longs services dans l'enseignement de la philosophie ;
omme il offrait de se mettre au courant des mathématiques, on
orisa à ouvrir son cours, à la condition expresse d'enseigner
éments d'Euclide dans trois mois. Charpentier ne remplit point
engagements, durant toute l'année 1566 ; mais ce qu'il y eut de
grave, et ce que les lecteurs du roi virent avec indignation, c'est
le nouveau professeur, exigeait un salaire de ses écoliers. Ramus
loir ce grief, ajouté à tant d'autres, dans une *Remonstrance*, en
çais, *au conseil prive du roy*, dans le mois de janvier 1567 ; mais,
fois, il échoua, et ses efforts ne réussirent qu'à changer en haine
se et mortelle l'envie, déjà si persévérante, de son adversaire.

a colère de Charpentier et de ses amis s'exhala d'abord en libelles
infâmes calomnies ; mais bientôt on eut recours, contre Ramus,
moyens plus violents ; on lui envoya, en pleine paix, des as-
ns, qui faillirent plus d'une fois le mettre à mort dans son collége
(*Voir* Nancel, *Vie de Ramus*, p. 60, 61, 63). Enfin, la seconde
re civile ayant éclaté, vers la fin de septembre 1567, Ramus au-
été infailliblement massacré, s'il ne s'était réfugié à Saint-Denis,
le camp du prince de Condé. Il assista, en simple spectateur, à
taille indécise qui se livra en ce lieu ; puis il suivit l'armée du
e en Lorraine, où il eut occasion de rendre aux protestants un
grand service.

a paix qui survint à la fin de mars 1568, permit à Ramus de re-
er à Paris, où il reprit possession de son collége de Presles.
, à peine de retour, il s'aperçut aisément que la guerre ne tarde-
pas à se rallumer. Il partit alors pour l'Allemagne, où il trouva
nt deux ans un asile assuré. Partout, dans ce pays, on lui ren
les plus grands honneurs, comme à un homme dont on admirait
génie et les écrits, et qu'on appelait le Platon français (*gallicus*
o). Il visita la plupart des villes de l'Allemagne et de la Suisse,
il séjourna particulièrement à Bâle, à Heidelberg, à Genève et
usanne ; il enseigna publiquement sa logique dans ces trois der-
es villes.

ependant, le traité de Saint-Germain-en-Laye (8 août 1570), ayant
fin à la troisième guerre civile, Ramus, rentré en France, se dis-
t à remonter dans sa chaire du collége de France ; on ne le lui
mit point. Il fut réintégré dans sa principauté du collége de Presles.
titre de professeur royal lui fut conservé ; son traitement fut même
blé, en considération de ses longs services, mais il n'obtint pas
torisation de reprendre ses cours. Ne pouvant plus enseigner les
s libéraux, il voulut continuer d'en répandre la connaissance en
rédigeant en français. Pendant les années 1571 et 1572, il parta-
son temps entre cet utile travail et l'étude de la théologie.

Au mois d'août 1572, Jean de Monluc, évêque de Valence, qui le
tégeait, le pressa de venir avec lui en Pologne, pour soutenir de
éloquence la candidature de Henri d'Anjou au trône de Pologne.
us, par un scrupule de religion, sans doute, ne voulut point se
ttre au service d'un prince que les protestants regardaient comme
leurs plus mortels ennemis. Peu de jours après, il périssait dans
acre de la Saint-Barthélemy. Le bruit public accusa Char-

pentier de cet assassinat, et les témoignages précis des c
porains ne laissent point de doute à cet égard. « Charpent
Est. Pasquier (*Recherches de la France*, liv. IX, c. 20),
avecques la résignation de l'Italien (Dampestre), couvé ded
âme une vengeance italienne six ans entiers, fit, ainsi que l
assassiner Ramus par des gens de sac et de corde, à ce par
trez. » Voici ce que rapporte l'historien de Thou (*Historia sui t*
lib. LII, ad. ann. 1572) : « Charpentier, son rival, excita une
et envoya des sicaires qui le tirèrent du lieu où il était caché,
rent son argent, le percèrent à coups d'épée et le précipitèr
la fenêtre, dans la rue. Là, des écoliers furieux, poussés p
maîtres, qu'animait la même rage, lui arrachent les entraill
nent son cadavre, le livrent à tous les outrages et le me
pièces. »

Quoique Ramus fût possédé d'un trop grand désir d'innov
tout genre, il a cependant rendu à la philosophie, aux lettre
sciences de véritables services, soit en les débarrassant de
scolastique, soit en y introduisant des réformes durables. E
maire, il épura la prononciation, vulgarisa l'emploi des de
sonnes *j* et *v*, qui furent appelées *ramistes*, diminua le nor
règles et fit reconnaître l'autorité de l'usage. Il contribua au
pandre la connaissance de la langue grecque, et s'associa au
des Henri Estienne et des Du Bellay en faveur de la langue f
Il simplifia de même et éleva l'étude de la rhétorique, met
place des préceptes l'imitation des grands écrivains, et unissa
tement l'art d'écrire avec l'art de penser. Ses travaux en ma
ques servirent beaucoup à l'avancement de ces sciences, jusqu
cultivées en France : son *Arithmétique* fut très-estimée jusqu'a
de Descartes ; mais il montra surtout son zèle pour les mathém
en fondant au collége de France une chaire qui fut occupée
sieurs savants illustres, notamment par le géomètre Roberva
Gassendi.

C'est à la logique que le nom de Ramus est demeuré spéc
attaché. C'est, en effet, sur la logique que porta son princip
et la doctrine qui a reçu le nom de *ramisme* est avant tout un
de dialectique. Pour se faire une idée exacte de ce système,
distinguer, avec Ramus lui-même, deux parties : l'une nég
réfutative, l'autre positive et apodictique. La première, diri
quement contre Aristote et les scolastiques, se trouve dans les
dialecticæ. Cette polémique était d'une grande importance au
cle ; elle est aujourd'hui dépourvue d'intérêt, d'abord parce
attaques de Ramus contre l'*Organon* nous paraissent manquer
tesse et de profondeur, mais surtout parce que nous ne somm
grâce à Dieu, à une époque où la liberté philosophique ait i
détruire la légitime autorité d'un logicien tel qu'Aristote. L'au
tie du ramisme, au contraire, peut être encore utilement étu
nos jours. En voici les principaux traits. Ramus définit la dia
la faculté de raisonner ou de discourir, et il lui attribue deux fo
l'*invention*, qui consiste à trouver les arguments, et le *jugem*
consiste à les employer et à les disposer. Cette double faculté

omme; il y a plus, elle lui est essentielle et innée. L'art vient, l, s'ajouter à la nature et traduire en préceptes les instincts logi- l'homme. Enfin, l'exercice et la pratique convertissent ces pré- n habitude. Ainsi la vraie dialectique dérive de trois sources : la 'art et la pratique. Mais, de même que la meilleure pratique est se règle sur la plus exacte théorie, celle-ci, à son tour, doit être ans l'étude de la nature humaine. Or, comment étudier la na- naine, ou l'observer, sinon dans ses œuvres? Comment con- meilleur emploi de ses facultés, sinon dans ses productions parfaites? « Il s'agit donc, dit Ramus, de chercher dans les œuvre de l'esprit humain en tout genre les lois naturelles du ment, et de mettre en préceptes les procédés pratiques, même su, par les plus illustres génies de la poésie, de l'éloquence, losophie ou des mathématiques. » Voilà le motif profond pour amus voulait toujours unir l'étude de l'éloquence avec celle de phie; et toute son école, après lui, a été essentiellement une umanistes. Il a entrevu la vraie méthode philosophique; il a it une fois appel au [illegible]; mais, obéissant à l'esprit de ps, homme de la renaissance, il n'a considéré la nature hu- ie dans les œuvres mortes des anciens : méthode incomplète rnée, où l'observation est remplacée par les conjectures, nvient mieux à l'étude de la littérature qu'à celle de la philo- Du reste, il a tiré de cette méthode tout ce qu'elle pouvait n logique. Réduit aux lieux communs pour tout moyen d'in- il en a du moins présenté une théorie claire et distincte. Il les parties de la logique sous ces quatre chefs : idée, juge- aisonnement, méthode; et il a été suivi en cela par Gassendi s auteurs de la *Logique de Port-Royal*. Ses essais de simplifi- ans la théorie du syllogisme simple ne sont pas toujours heu- ais ils ont tracé la route à ses successeurs. Sa théorie du syl- composé est la plus ingénieuse que nous ayons, et Gassendi ite d'être comparé à Ramus dans cette partie de la logique. En- amus n'a pas connu la vraie méthode, il a eu la gloire de dre et d'enseigner à ses disciples l'importance suprême de cette , qui, une fois résolue par Descartes, devait renouveler la hie tout entière.

misme a exercé dans toute l'Europe une influence dont on n'a ée exacte de nos jours. Il rallia le plus grand nombre des ad- s d'Aristote et de la scolastique en France, en Suisse, en Al- . Presque toutes les universités protestantes l'adoptèrent, et s le retinrent jusque dans le XVIII[e] siècle, notamment l'Aca- e Berne. Ne pouvant faire ici le dénombrement des ramistes, e des universités où ils enseignaient, nous citerons seulement s-uns des savants du XVI[e] et du XVII[e] siècle qui adhérèrent à la logique de Ramus. Les plus remarquables sont : en France, alon, Arnauld d'Ossat, Scévole de Sainte-Marthe, Ant. Loy- . Foquelin; en Suisse, Jacques Arminius, l'auteur de la secte iniens; en Allemagne, François Fabricius, Théod. Zuinger, Chytræus, J. Th. Freigius, Beurhusius, Scribonius, Pfaf- J. Cramer, Keckermann, etc.; en Danemarck, André Kra-

gius ; en Hollande, Rod. Snellius. En Angleterre, je ne citerai nom, mais bien considérable : Milton, qui publia, en 1670, une l suivant la méthode de Ramus. En Espagne, le ramisme eut po terprète, à l'université de Salamanque, le savant grammairien tius, dont on peut voir l'éloge dans les préfaces de la *Méthode g* et de la *Méthode latine de Port-Royal.*

Ramus a laissé un grand nombre d'écrits, mais qui n'ont jam recueillis en un seul corps. On en trouve le catalogue dans l'écr tulé *de Petri Rami vita, scriptis, philosophia,* par l'auteur de ticle, in-8°, Paris, 1848. W.-

RANULFE DE HUMBLIÈRES [*Ranulphus de Humbl de Humbletonia, Ranulphus Normannus*] enseignait à Pari XIII° siècle. Il quitta sa chaire pour devenir curé de Saint-G chanoine de Notre-Dame, et enfin évêque de Paris. Ce Ran Humblières nous a laissé, comme monument de sa doctrin *Somme de théologie,* qui contient de très-utiles renseignements questions disputées vers l'année 1275. Elle est inédite ; mais la thèque nationale en possède un exemplaire manuscrit. B

RAOUL LE BRETON [*Radulphus Brito*], docteur scol du XIV° siècle, est auteur de diverses gloses encore inédites. I pour objet le *Traité de l'Ame.* La Bibliothèque nationale en deux exemplaires sous le n° 889 de Saint-Germain, et sous le de Saint-Victor. Le même numéro de Saint-Victor contient un glose de Raoul le Breton ; celle-ci a pour matière les *Premiers lytiques.* Enfin, deux numéros du Supplément latin de la Biblio nationale, les n°° 204 et 251, nous offrent deux exemplaires glose sur les *Topiques.*

Lorsque M. Daunou publiait, dans le tome XVIII de l'*Histoir raire de la France,* une courte notice sur Raoul le Breton, il n naissait qu'une de ces gloses, et supposait, sans aucune preuve Raoul le Breton avait dû mourir vers le milieu du XIII° siècle. L'e de la glose sur les *Topiques* que contient le n° 251 du Supplém tin, nous apprend que ce docteur enseignait encore en 1320. le Breton ne fut pas un des moins dignes adversaires de Dun Sa doctrine sur les universaux est celle de saint Thomas : il s qu'ils ne sont pas des substances, mais des prédicats substantie d'autres termes, des formes inhérentes aux sujets individuels, dont la manière d'être est déterminée par la nature de ces *Genus non est aliquid unum in re;* tels sont les termes de sa conc sur le problème des universaux physiques ou naturels. L'a des universaux conceptuels occupe d'ailleurs une place consid dans son système.

Quelques fragments des gloses de Raoul le Breton viennent publiés, pour la première fois, par l'auteur de cet article, dans le second de son *Mémoire sur la philosophie scolastique.* B.

RAPIN (René), né à Tours en 1621, mort à Paris le 27 bre 1687, entra dans la compagnie de Jésus en 1639. Les succè

ent dans ses études engagèrent ses supérieurs à le destiner à l'enseignement. Il occupa la chaire pendant neuf années, et forma d'excellents élèves ; les adversaires les plus ardents de la Société de Jésus eux-mêmes loue son humeur tolérante et son savoir. Les connaissances du P. Rapin étaient moins profondes que variées. Nous ne parlerons ici, ni de ses poëmes, ni de ses ouvrages de critique littéraire, ni de ses opuscules théologiques ; nous ne nous occuperons que du philosophe.

Le premier en date et le principal des ouvrages philosophiques du P. Rapin a pour titre : *La Comparaison de Platon et d'Aristote, avec les sentiments des Pères sur leur doctrine*, in-12, Paris, Barbin, 1671 ; imprimé de nouveau chez Muguet, en 1684, dans le tome Ier du recueil qui est intitulé : *les Comparaisons des grands hommes de l'antiquité*. Le dessein de l'auteur est exposé dans un court avertissement. La philosophie nouvelle, ne tenant compte que de ses procédés, témoignait un orgueilleux dédain pour la méthode et pour la science traditionnelles. Quel avait été le sentiment de Platon ou celui d'Aristote sur les éternels problèmes de l'intelligence ? Elle s'inquiétait peu de le savoir. L'unique objet de son étude étant la physique, elle réduisait toute la philosophie à la connaissance et à l'usage de certaines lois établies par Descartes ; et le reste, c'est-à-dire la logique, la métaphysique, la morale, n'était pour elle que le frivole passe-temps des esprits désœuvrés. C'est ainsi que se comportent toutes les révolutions : violentes par leur tempérament, et poussées à l'injustice par la véhémence des passions qui les inspirent, elles considèrent tout examen des choses comme une formalité vaine, et prononcent des arrêts sans les motiver. Le P. Rapin s'élève contre cet abus de la méthode cartésienne. Pour prouver que la recherche de la vérité par les voies naturelles n'est pas circonscrite dans les étroites limites de la physique, il prétend exposer quelle fut la philosophie de Platon, d'Aristote, des Pères, des Arabes, de saint Thomas, des principaux docteurs du XVIe siècle, et montrer que, malgré leur ignorance des lois qui régissent les corps mobiles, ils ont été, les uns et les autres, d'éminents philosophes. Cette démonstration est excellente ; elle a été employée de nos jours avec un grand succès. Pour ébranler le crédit d'une secte qui faisait consister toute l'enquête philosophique dans l'analyse de quelques phénomènes psychologiques, il a suffi de convier la jeunesse à lire les anciens maîtres ; excitée par cette lecture, l'intelligence n'a pas voulu se confiner dans les barrières élevées contre l'esprit d'examen par une logique trop circonspecte ; et c'est ainsi que la propagande de l'éclectisme a vaincu la coalition du sensualisme philosophique et du scepticisme théologique. Le plan du P. Rapin était donc bien conçu ; mais il ne l'a pas aussi bien exécuté. La *Comparaison de Platon et d'Aristote* se divise en quatre parties. Dans la première, l'auteur raconte la vie de Platon et d'Aristote, et compare leurs mérites divers. Cette comparaison peut être acceptée comme exacte, mais elle est trop superficielle. La deuxième partie a pour objet l'examen des méthodes : c'était une question bien plus délicate, et cependant le P. l'a beaucoup mieux traitée. Il ne faut guère s'arrêter à la troisième partie : il s'agit de la doctrine de Platon et de celle d'Ari-

stote, et le P. Rapin n'avait pas même assez d'expérience en
tières pour mettre à profit les dissertations faites au XVIe si
l'antagonisme constant du platonisme et du péripatétisme. Qu
quatrième partie, c'est un résumé peu substantiel de l'opusc
posé par le chanoine de Launoy, sur les vicissitudes de la phi
d'Aristote. En résumé, la *Comparaison de Platon et d'Aristot*
tient aux pièces du procès instruit pour les anciens contre les m
si elle n'a pas les allures et le ton d'un factum, il faut toutefo
naître qu'elle a les mérites et les défauts des écrits de ce genre
qui ne fondent pas un succès durable, défauts qu'on a trop
connus et signalés.

Le second volume des *Comparaisons* du P. Rapin se co
Réflexions sur différents sujets. Nous mentionnerons ici celle
pour objet *la philosophie en général, la logique, la morale*
sique et *l'usage de la philosophie*. Les *Réflexions sur la ph*
en général sont, pour la plupart, judicieuses; mais, n'ayan
connaissance imparfaite des systèmes, l'auteur applique mal
qu'il prescrit. Si, d'ailleurs, il reproche à bon droit aux cartési
invectives contre la philosophie d'Aristote, il tombe lui-mê
l'excès contraire lorsqu'il recommande de laisser de côté l
sophes modernes, pour n'étudier que les anciens. Combie
mieux fait valoir sa thèse, en prouvant aux fauteurs les plu
de la doctrine cartésienne que les plus belles parties de cette
ne contredisent pas, mais développent, en les expliquant, les
anciens! Les *Réflexions sur la logique* sont une histoire et
une théorie de cet art. Le P. Rapin avait déjà déclaré plusi
que la philosophie est la matière d'un enseignement spécial,
étude exige un apprentissage laborieux, et que, pour avoir f
ques expériences dans le laboratoire d'un physicien, on n'est
torisé à prendre le titre de philosophe. Ses *Réflexions sur l*
sont le développement de cette déclaration; on ne peut qu'a
tout ce qu'il dit à cet égard. Les *Réflexions sur la morale*
courtes, et ne peuvent avoir une conclusion rigoureuse. Ad
passionné des anciens, et surtout d'Aristote, le P. Rapin n
cependant placer *l'Ethique* du philosophe grec au-dessus de l'I
On sait, d'ailleurs, qu'il appartenait à la Société de Jésus, so
féconde en théologiens moralistes, tous modernes, et tous
moins suspects ou convaincus d'inclination pour la nouveaut
a rien à retenir des *Réflexions sur la physique* et *sur la méta*
La dissertation qui a pour objet l'*Usage de la philosophie* tend à
que la raison devant toujours être d'accord avec la foi, l'uniq
toute science humaine est la confirmation des croyances ré
promulguées par les pouvoirs canoniques : c'est une définitio
longtemps rejetée.

Telles sont les œuvres philosophiques du P. Rapin. Doué d'
délicat, élégant, plein de bon sens et de finesse, il n'avait p
étudié les archives de la philosophie pour bien plaider la ca
estimait la meilleure : la cause d'Aristote. Il faut, toutefois, l
gré d'avoir fait entendre une énergique protestation contre la
des physiciens. On sait, d'ailleurs, que le P. Rapin est un

if, ingénieux, agréable, qui a du goût et du trait, et s'exprime beau langage avec la plus irréprochable correction. B. H.

PORT ou Relation [du latin *referre*, reporter une chose sur e; en grec [illegible], ce qui est tourné ou regarde vers quelque n allemand, *beziehung* a la même signification]. Cette idée est plus simples et des plus générales qui appartiennent à notre ussi, rien de plus difficile que de la définir. La plupart des ?es y ont échoué, et quelques-uns y ont renoncé complétement relation, telle qu'Aristote l'entend dans son traité des *Ca*- c. 7, édit. Casaubon; c. 5, édit. Buhle, , ne comprend pas pèce de rapports, puisqu'il la distingue de la substance, de de la passion, de la situation; mais seulement les rapports ondent sur la réciprocité, ou qui existent entre deux termes s, comme le double et la moitié, le plus et le moins, les es semblables, le père et le fils, le maître et l'esclave, etc. ns ces limites, Aristote ne considère pas le rapport lui-même tion abstraite, mais les *relatifs*, c'est-à-dire les choses entre s la relation existe, et qu'elle associe dans notre esprit. « Les dit-il, sont des choses dont l'existence se confond avec leurs à une autre chose. » Kant, en admettant, comme Aristote, relation au nombre des catégories, s'abstient de la définir. Il ile de reconnaître sous cette dénomination trois sortes de raplui de la substance aux phénomènes, celui de la cause à l'effet, la réciprocité ou de deux causes agissant et réagissant l une re. Il est évident que cette énumération est aussi incomplète finition d'Aristote : elle ne comprend qu'une seule espèce de , ceux qu'on peut appeler métaphysiques; il n'y est pas quesutres. Locke (*Essai sur l'entendement humain*, liv. II, c. 3, § 7) les renfermer dans la définition suivante : « La relation cons la comparaison d'une idée avec une autre; comparaison qui a considération d'une chose enferme en elle-même la considune autre. » Mais rien de plus inexact que cette proposition, este, est un simple corollaire du système général de Locke. tout rapport n'est pas le résultat d'une comparaison. Dès que s un phénomène, je l'attribue à une substance, je lui suppose e, sans avoir besoin de comparer entre eux ces deux termes, avant que j'aie songé à les isoler l'un de l'autre, avant que it ait pu les concevoir séparément. C'est par un seul acte de it que je saisis à la fois les deux termes et la relation nécesles unit. Ensuite, il y a une différence, même dans les jugeomparatifs, entre la comparaison elle-même et le rapport et en lumière; la relation ne consiste pas dans la comparaime le prétend Locke. La première existe non-seulement dans mais dans les choses, à moins de prétendre qu'il n'y a rien ans la pensée humaine, que la plupart de nos jugements et raisonnements ne sont que des illusions. La seconde apparlusivement à l'esprit; elle est un acte volontaire de notre attoujours la même, lorsque les rapports qu'il éclaire varient à

Nous n'essayerons pas de donner, à notre tour, une défini
velle de la nature du rapport; nous indiquerons seulement le
la reconnaître par la manière dont elle se présente à notre e
en quelque sorte par la place qu'elle occupe entre nos idées. (
certain qu'aucune de nos idées n'est absolument isolée et co
elle-même; mais toutes s'appellent les unes les autres, soit
lier entre elles, soit pour se repousser. Toutes les fois que d
se présentent simultanément à notre pensée, nous en apercev
elles une troisième qui les lie ou les sépare: celle-ci est ce que
signons sous le nom de rapport. Le rapport de deux idées
base d'un jugement; mais il y a aussi entre nos jugements de
sur lesquels se fondent le raisonnement; et, enfin, entre n
nements commencent de nouveaux rapports qui forment l
l'unité de la pensée.

Les rapports tiennent donc une grande place dans notre int
mais il ne faudrait pas dire, avec certains philosophes, qu'il
toute notre intelligence, ou que nos idées, nos jugements e
sonnements n'ont qu'une valeur purement relative, car l'idée
relatif n'est que l'un des termes d'un rapport dont l'autre
l'absolu. Ces deux termes, je ne les conçois pas plus l'un s
que le jour et la nuit, que l'affirmation et la négation, que l
rence et le centre d'un cercle. Qu'on prolonge tant qu'on veut
des relations, qu'on la divise à l'infini, il faudra toujours l
un commencement, il faudra toujours la suspendre à un pr
neau, sans lequel tout disparaît dans la confusion.

Si nombreux et si variés que soient les rapports, on a ess
réduire à un certain nombre de classes ou de types généraux.
uns, il n'y a que trois espèces de rapports: des rapports
comme ceux de père et de fils, de cause et d'effet; des rappo
gation, dont la place est entre deux choses qui s'excluent ré
ment, comme le vrai et le faux, le jour et la nuit, etc.; enfi
ports d'*affirmation* qui établissent entre les objets un lie
comme la convenance, la parité, la dépendance, etc. D'aut
un peu plus de précision dans leurs idées, font entrer tous le
dans ces quatre classes: des rapports d'*origine*, de *convenan*
versité et *d'ordre*. Locke est encore plus net et plus méthodi
avoir, d'ailleurs, la prétention d'être complet. Il reconnaît d
rapports de *temps*, de *lieu* et de *causalité;* puis il distingue
autres les espèces suivantes: 1° les rapports *proportionnels*, c
dent de l'égalité, ou de l'excès d'une même idée simple, d'u
qualité en plusieurs objets, comme plus, moins, autant, p
plus gros, etc.; 2° les rapports *naturels*, fondés sur l'or
choses, sur les liens que la nature a établis entre elles, con
qui unissent le père et le fils ou les enfants du même père; 3
ports d'*institution*, qui naissent de la volonté ou de l'accord des
entre eux, qui ont leur principe dans les lois civiles et p
comme les rapports de roi et [illegible] sujet, de concitoyen, de géné
soldat, etc.; 4° les rapp[illegible], con[illegible] dans l'acc
désaccord des actions v[illegible] certa
d'après laquelle on les j

oyons que la division des rapports doit avoir pour base la di-
ne de nos idées, d'après leur origine et leurs caractères es-
:n conséquence, nous les comprendrons tous dans ces deux
: des rapports contingents et des rapports nécessaires ; des
ondes sur l'expérience et d'autres fondes sur la raison. Nous
ns pas de donner une classification des premiers, car ils sont
ent infinis, comme Locke l'a très-bien remarqué. Il nous
voir qu il faut ranger dans ce nombre la plupart des qualités
. Sous les noms de grand et de petit, de jeune et de vieux,
de froid, de pesant, de léger, de doux, d'amer, etc., nous
ns, en effet, que les relations que les choses extérieures ont
ou les unes avec les autres. Au contraire, on peut diviser
ement les rapports nécessaires en trois classes : rapports
ques, rapports *mathématiques*, rapports *logiques* et rapports
es premiers appartiennent aux êtres en général, et nous
nt tout à la fois les conditions de l'existence et les lois les
rselles de la raison, comme le rapport de la cause à l'effet,
tance au phénomène, de la succession au temps, de la ma-
space. Les seconds se renferment dans les nombres et dans
et sont aussi nécessaires que les premiers; mais, au lieu
jet d'une aperception immédiate, ils réclament l'intervention
tion, et plus particulièrement de la comparaison. Aussi sont-
nt définis le résultat de la comparaison de deux quantités.
rts logiques sont ceux qui déterminent, non le fond, mais la
ordre nécessaire de nos pensées ; ils interviennent entre le
attribut, l affirmation et la négation, le général et le par-
s premisses et la conclusion, etc. Enfin, la relation que nous
s entre toute action libre et une loi universelle, un ordre im-
mmandé par la raison ; celle qui associe à un bien accompli
recompense, et au mal fait avec intention l'idée d'un châti-
ilà les fondements sur lesquels reposent tous les rapports

çoit qu'en raison de sa généralité et de sa simplicité, la no-
pport ait été comptée, par Kant aussi bien que par Aristote,
: des categories. Cependant cette opinion n'est pas fondée, si
orie l'on entend une notion universelle et nécessaire de la
i effet, comme nous venons de nous en convaincre, il y a
de rapports que nous ne connaissons que par expérience, et
ute l inconstance et la mobilité des autres idées de cet ordre.
x rapports véritablement nécessaires, ils sont déjà comptés
catégories sous d'autres titres, comme ceux de substance,
d'infini, de temps, d'espace; car aucune de ces idées ne
ontrer à notre esprit complétement isolée, mais elle est tou-
mpagnée du rapport qui la distingue et la caractérise.

ONALISME, RATIONALISTES. Le mot *rationalisme*
le nom d'un système particulier de philosophie, il ne dé-
s même une méthode ; il exprime, d'une manière très-
l'emploi du raisonnement et de la raison dans l'étude des
religieuses, morales et logiques. Un homme, sans être exclu-

sivement philosophe, peut faire du rationalisme, être, par ses rationaliste dans certains moments, dans certaines recherd plus grands théologiens, sans cesser d'être théologiens, ont jours de rationalisme. Saint Thomas, avant lui Pierre Lomban d'Ailly et presque tous les philosophes scolastiques du moyen emprunté à la raison une partie de leur doctrine et de leu ments. Lorsque saint Anselme de Cantorbéry exprimait l'inte lui fit composer le *Monologium* et le *Proslogium*, par ces m préface : *Fides quærens intellectum* (la foi cherchant à compre avait uniquement recours à l'emploi de la raison : en ce point du *rationalisme* et se montrait *rationaliste*. La théologie i preinte elle-même de ce caractère, puisqu'elle tire de la rais la raison seule, une partie de ses arguments. On ne saurait i traité de cette science sans y lire ces mots ou les équivalent *menta ex ratione sumpta*.

Le philosophe pour lequel l'expérience s'est résumée dan tème sensualiste, comme celui qui a fait sortir de l'obser principes du spiritualisme le plus exclusif, sont tous deux ces résultats contraires, rationalistes au même titre, parce procédé par déduction, par induction, par toutes les forme qui appartiennent à la raison. Peut-on renfermer sous une i nomination Condillac et Reid, Locke et Royer-Collard ?... I moins, tous n'ont-ils pas cela de commun, qu'ils sont partis servation, qui est une des formes de la raison, et qu'ils ont par le raisonnement, qui en est une autre ? Le rationalisme ainsi dans tout système de philosophie, mais ne caractérise d'eux plus particulièrement que les autres. On ne peut donc à aucune classe particulière de philosophes le nom de *ration*

Mais, s'il en est ainsi aux yeux de la philosophie, il n'en e même de la part des théologiens contemporains. Ils qualifie tionalisme tout système qui leur paraît admettre uniquement comme principe de la connaissance, à l'exclusion de la tr de la révélation. Nous livrer ici à une discussion sur le deg torité de la raison, sur la vérité de la révélation, sur la légi la foi qui l'accepte, ce serait sortir des bornes imposées à ce et du cercle des matières réservées à cet ouvrage. Néanmoi pouvons éclairer la question par quelques observations dont or testera pas l'utilité.

Le rationalisme ainsi entendu, c'est-à-dire exclusivement risé par le refus d'admettre une révélation, n'est pas plus un qu'il n'en est un considéré, comme nous l'avons fait plus ha sa plus stricte étymologie. Dans le premier cas, il est tout en une question déterminée, question importante, difficile, co mais, enfin, dans une seule question, le refus d'admettre de révélées; dans l'autre cas, il s'applique, sous quelque poin qu'on le traite, à toutes les par [redacted] telles que la psychologie, la l [redacted] vélation. Même dans la méta morale, que de problèmes qui quels, dans le but qu'elle doit

ment : la nature du temps et de l'espace, l'existence de Dieu uniment considéré comme cause première, la loi naturelle, l'essence les propriétés de la matière et de l'esprit, enfin, il faut le reconnaître, la philosophie à peu près tout entière. Reste donc cette question : L'homme peut-il, sans le secours d'une révélation, atteindre, par la raison seule, jusqu'aux vérités qui intéressent son avenir après la mort? Nous ne préjugeons pas la réponse, nous demanderons seulement : à l'aide de quelle faculté traitera-t-on la question? Sera-t-il possible de la résoudre autrement qu'avec le secours du raisonnement? Qu'on rabaisse tant que l'on voudra, la faiblesse de la raison ne pourra être constatée que par la raison elle-même ; la supériorité, la divinité de la révélation ne sera démontrée que par l'emploi de cette faculté, se plaçant elle-même dans ses rapports avec Dieu.

Ainsi partout, pour les théologiens comme pour les philosophes, accepté dans un certain nombre de dogmes, nombre circonscrit, fini, qui laisse encore à la raison un vaste champ, le rationalisme n'est pas autre chose que l'emploi de la raison, et ne peut être renfermé dans aucun système particulier de philosophie.

Néanmoins, ce mot de *rationalisme*, adressé comme un reproche à la philosophie, a dû prendre de nos jours une extension plus grande. Jusqu'à Bossuet et à Fénelon, et même jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, les théologiens catholiques ont uniformément admis qu'en dehors de la révélation, l'homme, par les lumières naturelles, arrive à la croyance en Dieu (religion naturelle), et à la connaissance des principes généraux de la morale (loi naturelle). De nos jours, quelques écoles théologiques ont cru donner plus d'importance à la révélation, en démontrer plus efficacement la nécessité, en soutenant que l'homme, livré à lui-même, ne peut connaître Dieu ni le moindre principe moral. Il n'appartient pas, à notre sujet, de faire remarquer ici les confusions singulières auxquelles ont donné lieu ces exagérations systématiques ; mais on comprend que, dès lors, l'attaque a été portée, non plus contre certaines parties, certains résultats de la philosophie, mais contre la conscience elle-même, et que le rationalisme est devenu la désignation de la philosophie tout entière.

Comment le mot *rationalisme* a-t-il reçu de l'autorité des théologiens l'acception que nous venons de faire connaître?... Il est d'abord juste d'admettre qu'il se prête naturellement à ce sens, surtout quand on en exagère la portée ; mais cette acception a aussi, et principalement, un antécédent historique que nous devons expliquer en peu de mots.

Spinoza a imprimé à l'exégèse biblique, par son ouvrage intitulé *Tractatus theologico-politicus*, une impulsion qui a été continuée par une suite de théologiens allemands, tous appartenant à la réforme, qui ont tenté, à l'aide d'interprétations très-diverses, d'expliquer, par la raison, le supernaturalisme sur lequel se fonde la révélation chrétienne, et dont il est impossible d'altérer le caractère par cela seul, sans ébranler, du même coup, cette révélation elle-même. Telle fut la ...vention notable du raisonnement et de la critique dans ...igieuses qui naissaient du christianisme ; elle se for-...hilologique du texte des livres saints, et la re-

cherche littéraire de leur authenticité. Ce droit, ou même ne
cessité, ne pouvaient être contestés ; car plus on avait de
pour les livres saints, plus on devait éprouver le besoin de
dans toute leur intégrité. Erasme s'était livré à cette étude
science, et surtout avec la juste mesure qui marqua si heureu
sa conduite à cette époque difficile ; mais ceux qui le suivire
cette carrière ne se crurent pas obligés à tant de modération. C
de faits, de la plus grande importance pour la foi, ne peut
soumettre aux décisions de la raison, sous prétexte de critiqu
logique ?... D'un autre côté, et malgré cette tendance, l'uni
philosophie et de la religion se resserra chez les théologiens r
de l'Allemagne, sous l'empire de la philosophie de Leibnitz, coo
et propagée par Wolf, et constitua alors une sorte de sco
protestante. Mais les subtilités auxquelles elle ne tarda pas à d
ne tinrent pas longtemps contre l'invasion du déisme françai
naturalisme anglais. Sous cette influencee, les faits miracul
lesquels se fonde le christianisme, ou furent niés, ou reçu
interprétations équivalentes à une négation ; et telle était
disposition des esprits en Allemagne, que des hommes sincè
leur foi crurent devoir sacrifier une partie des croyances po
ver l'autre. Ce fut donc dans une intention chrétienne et po
téger la religion que ruinaient les nouvelles doctrines, que
vants et pieux écrivains crurent devoir chercher, entre la révé
la raison, un rapport plus étroit, et rendre acceptables à de
assez mal disposés, des dogmes et des faits que leur état pr
portait à rejeter : tels furent Ernesti et Semler. On compr
cet emploi de la raison, hardi déjà dans les plus sages et les p
déborda dans leurs successeurs, et ne laissa bientôt plus au
nisme rien qui le distinguât d'un système de philosophie. Ce
ment, qui a surtout pour objet l'interprétation critique des
l'Ancien et du Nouveau Testament, a été, en Allemagne, qu
rationalisme, quoiqu'ici l'emploi de la raison ne sorte pas d
des saintes Ecritures. Mais, comme il a toujours poussé de plus
à nier la révélation, jusqu'à ce qu'il ait abouti à la *Vie d*
par Strauss, il n'est pas étonnant que ce nom se soit étendu à
écrivains, théologiens ou philosophes, dont la doctrine na
la révélation, ou prétendait marcher sans elle.

Telle est la définition, pour ainsi dire historique, du ratio
Nous l'acceptons comme un fait, à la désignation duquel il
pas demander une plus grande exactitude étymologique. Mais
surtout une accusation de théologiens à théologiens. Dans l'or
losophique, nous maintenons le sens que nous lui avons as
commencement de cet article, c'est-à-dire que nous exprimo
l'emploi de la raison dans toute question qui se rapporte à
sophie et à ses parties diverses. I

RAY ou **WRAY** (John), né à Blacknotley, dans l
d'Essex, en 1628, mort à Kutley en 1705, est un naturalist
qui a appliqué la science de la nature à la démonstration de l'e
de Dieu, ou, com [illegible] exercé dans le c

ysico-théologie. Au reste, c'était aussi un théologien dans le sens re du mot; il avait étudié la théologie à l'université de Cambridge, mplissait les fonctions de prédicateur, lorsqu'à l'avénement de les II, n'ayant pas voulu accepter le formulaire de l'Église episle, il quitta les fonctions ecclésiastiques pour se consacrer aux ces naturelles. Les ouvrages par lesquels il mérite une place dans ecueil ont pour titres : *Trois discours physico-théologiques* (*Three ico-theological discourses*), in-8, Londres, 1721; — *la Sagesse de dans les œuvres de la création* (*the Wisdom of God in the works eation*), in-8°, ib., 1714 : ce dernier écrit a été traduit en fran- : *l'Existence et la sagesse de Dieu*, in-8, Utrecht, 1714. X.

AYMOND, dit SEBON ou SEBOND, SEBONDE, SABONDE, SABUNDE, me SEBEYDE, naquit à Barcelone vers la fin du XIV° siècle, pro-, de 1430 à 1432, dans l'université de Toulouse, la théologie, la osophie et la médecine, et mourut dans cette dernière ville en . On suppose qu'il a laissé plusieurs ouvrages; mais un seul a vu ur et est connu des savants : c'est la *Théologie naturelle* (*Theologia ralis, sive liber creaturarum*), écrite originairement en mauvais gnol, puis traduite en français par Montaigne (in-12, Paris, 1569, , 1611), et en latin, à différentes époques (in-f°, Deventer, 1487; sbourg, 1496; Nuremberg, 1502; Paris, 1509; Venise, 1581; n, 1526, 1540, 1648). Les nombreuses éditions de ce livre nous ent la vogue qu'il a obtenue jusqu'au milieu du XVII° siècle. Nous s essayer de le faire connaître d'après la traduction de Montaigne. ntée des contemporains, qu'elle se trouvait dans toutes les mains, artout celles des femmes (*Essais*, liv. II, c. 12). Nous comçons par la *Préface*, qui en est certainement la partie la plus nale et la plus remarquable. On y sent comme un souffle avanteur de la philosophie moderne; et ce n'est pas sans raison que la re l'a retranchée des deux dernières éditions, celles de 1581 et 1648.

L'auteur, en se proposant pour but une démonstration complète de les dogmes, non-seulement de la religion naturelle, mais de la foi olique, ne craint pas de mettre la philosophie, ou la nature dont est l'interprète, au-dessus de l'Écriture sainte. « Dieu, dit-il, nous nné deux livres, celui de l'universel ordre des choses ou de la nae, et celui de la Bible. Cestuy-là nous fut donné premier, et dès gine du monde : car chaque créature n'est que comme une lettre e par la main de Dieu; de façon que, d'une grande multitude de atures, comme d'un nombre de lettres, ce livre a esté composé, dans el l'homme se treuve et en est la lettre capitale.... Le second livre ainctes Escritures a esté depuis donné à l'homme; et ce, au défaut premier, auquel, ainsi aveuglé comme il estoit, il ne voyoit rien. est ce que le premier est commun à tout le monde, et non pas le ond. En outre, le livre de nature ne se peut ni falsifier, ni effacer, ussement interpréter. » Venant de Dieu l'un et l'autre, nécessai- t ces deux livres s'accordent entre eux sur tous les points; et il s, selon Raymond de Sebonde, un seul mystère de la religion ne et ne doive être expliqué par la philosophie.

La philosophie, comme nous venons de le dire, est l'i
de la nature; mais la nature se réfléchit dans l'homme, et
connue de lui qu'à la condition qu'il se connaisse lui-même
qualités et les attributs qu'il trouve en lui qui seuls peuve
une idée du reste de l'univers. Or, tous les êtres dont l'uni
pose peuvent se ranger en quatre classes : les uns ne p
l'existence; les autres à l'existence joignent la vie; les a
ajoutent la sensibilité; enfin d'autres, avec les qualités
ont reçu en partage la raison et la liberté. De la hiérarc
que forment ces êtres, et de l'harmonie qui existe entre
limites, de leur insuffisance, on s'élève à l'idée d'une cau
source de toute existence, de toute vie, de toute sensibi
liberté et de toute intelligence.

Dieu étant considéré comme un être libre, comme ur
nable et plein d'amour, le monde ne peut s'expliquer que
tion, c'est-à-dire par un acte de liberté. D'ailleurs, Dieu
s'il n'est pas infini, s'il n'est pas parfait; et l'être parf
lui-même. Toute créature doit donc son existence à la b
l'univers est une œuvre de son amour. Dieu l'a produit
muniquer une partie de ses perfections et de sa béatitude.

Après avoir démontré l'existence de Dieu et le dogm
tion, Raymond de Sebonde entreprend d'expliquer, par
naturelles de la raison, tous les mystères de la foi chrétien
l'incarnation, le péché originel, la grâce, la résurrection d
Nous sommes d'autant moins tentés de le suivre sur ce
n'a fait que résumer, en les défigurant quelquefois par de
son invention, les pensées de saint Thomas d'Aquin et
gustin, les théories moitié théologiques et moitié philoso
loppées dans la *Somme* et dans la *Cité de Dieu*. Cependant
signaler un argument qui lui appartient en propre et au
tres docteurs dont il suit les traces n'ont jamais songé. C
L'homme étant naturellement porté vers son bien, qui est
de son existence, et le bien de chaque être étant la plus
faction qu'il puisse concevoir, nous devons nécessairen
notre foi aux dogmes qui nous paraissent les plus avanta
la supposition que Dieu existe, qu'il s'est uni à nous par
que les méchants seront punis et les bons récompensés,
les autres ressusciteront au jugement dernier; cette sup
sons-nous, offre plus d'avantage que les supposition
donc nous devons croire à l'existence de Dieu, à l'in
Verbe, à l'immortalité de l'âme, à la résurrection des c
général, de deux propositions philosophiques ou théologiq
nous promet plus que l'autre, c'est la première qui doit
quand même elle serait plus difficile à prouver. C'est à
gument de Pascal; ce sont les croyances mises à l'enchè

De la métaphysique et de la théologie, Raymond de S
à la morale, qu'il fonde tout entière sur l'amour. Dieu
par un acte d'amour; c'est par le même sentiment que
répondre à ses bienfaits. L'amour est donc le principe de to
envers lui; et de nos devoirs envers Dieu découlent ceux q

âir envers notre prochain et envers nous-mêmes : car l'homme e t us les êtres celui qui approche le plus de la perfection divine m contient en lui la plus fidèle image, nous devons reporter sur ! partie de l'amour que nous inspire le Créateur. Quant aux créatures, nous devons les aimer en raison de leur ressem- ou de leur affinité avec la nature humaine. L'amour, selon Ray- le Sebonde, est la seule chose qui nous appartienne véritable- qui soit complètement à nous, et semble se confondre, pour lui, liberté. Mais il y a le bon et le mauvais amour, le premier qui tache à Dieu, et le second à nous-mêmes. L'amour de Dieu nous lat en Dieu, en confondant notre volonté avec la sienne. Par r de lui-même ou l'amour de soi, l'homme est enfermé dans sa existence; il ne connaît, il n'adore que lui. Celui-ci engendre s vices, toutes les difformités, toutes les misères de l'âme hu- ; celui-là, toutes les perfections et toutes les vertus.

n'est pas seulement notre âme qui s'élève et se transforme par r, mais aussi notre corps : car l'âme et le corps sont nécessaires l'autre; ils ont été créés l'un pour l'autre, et forment deux par- séparables de notre être. Le corps, régénéré par l'amour de arrive à une immortalité spirituelle; corrompu par le péché ou vais amour, il conserve une immortalité matérielle; il devient deau et un instrument de souffrance. Ainsi s'expliquent, selon r de la *Théologie naturelle*, le mystère de la résurrection et l'éter- s peines. C'est par l'éternité des peines qu'il cherche ensuite à trer le dogme naturel de l'immortalité de l'âme. « Celui qui a é Dieu, dit-il, ou l'être infini, mérite une peine infinie, c'est- éternelle. Or, les peines éternelles supposent nécessairement ortalité. »

livre, comme on voit, n'est guère d'accord avec la préface. avoir annoncé que la Bible n'est qu'une seconde édition du livre nature et la révélation de la raison, l'auteur finit par sacrifier ement la seconde à la première, et par désavouer son principe , en déclarant, malgré ses explications, que les dogmes essen- u christianisme sont des mystères impénétrables (c. 213). Dans e politique, il sacrifie de la même manière le pouvoir tem- au pouvoir spirituel. « Que les princes terriens, dit-il (c. 314), nnent bien garde de contrevenir à la puissance spirituelle; se donnent bien garde de lui desobéyr; qu'ils la respectent et la nt : car leur authorité n'a force ne vie qu'autant qu'elle est au ser- et en l'obeyssance de la puissance spirituelle. » C'est par pure esse de traducteur que Montaigne a pu dire, en parlant de cet ge, qu'il ne pense pas qu'il soit possible de mieux faire.

ymond de Sebonde a donné lui-même un abrégé de la *Theologie elle*, publié sous le titre suivant : *De natura hominis dialogus*, *Viola animæ*, in-4°, Cologne, 1501; in-16, Lyon, 1568. Cet abrégé deux fois traduit en français : Arras, 1600, in-16; in-8°, Paris, . Un autre abrégé, intitulé *Oculus fidei*, a été publié par Amos nius, in-8°, Amst., 1661.

AYNAL (L'abbé Thomas-Guillaume-François), né à Saint-Ge-

niez, dans le diocèse de Rodez, le 11 mars 1711; mort à Chaillot, près Paris, le 6 mai 1796.

L'histoire de la philosophie n'est pas seulement l'exposition des doctrines, elle est aussi l'histoire des philosophes. C'est sous ce point de vue surtout qu'il y a lieu de s'occuper ici de l'abbé Raynal. Sa vie est mieux faite que ses écrits pour éclairer les profondeurs de l'époque ardente où il vécut, et faire apprécier tout ce qu'il y avait de désordonné et de fiévreux dans cet enthousiasme qui, sur la fin du XVIII[e] siècle, entraînait tout le monde vers la révolution. Le personnage est inséparable de ses écrits; seuls, ceux-ci seraient inexplicables. On ne devinerait jamais, à les lire aujourd'hui, le succès fabuleux qu'ils obtinrent.

L'abbé Raynal fit ses études chez les jésuites, et entra ensuite dans cette société, où bientôt il fut ordonné prêtre. Une certaine facilité de parole, jointe à une verve qui ne s'arrêtait pas facilement devant les exagérations, lui obtint tout d'abord à Pézénas des succès comme professeur et comme prédicateur. L'ambition s'éveilla alors avec toute sa puissance chez le jeune jésuite; et, en 1747, il se sépara de sa compagnie pour venir à Paris, où il se fit attacher, comme desservant, à la paroisse de Saint-Sulpice. Dans cette situation modeste, il n'avait pour vivre que le produit de ses messes. Ne voulant pas subir de privations, il pratiqua, dit-on, la simonie, disant les messes au rabais pour en avoir davantage, et se refusant à enterrer toute personne dont la famille ne lui remettait pas préalablement une certaine somme. En revanche, quoique alors ce fût défendu, il enterrait pour le même prix les protestants dans le cimetière des catholiques. Ces pratiques furent ébruitées, et amenèrent son expulsion de Saint-Sulpice. Mettant alors de côté tout vain ménagement, Raynal abandonna tout à fait le ministère ecclésiastique, et se décida à vivre de ses travaux littéraires et de ses entreprises industrielles. Il avait, au plus haut degré, le goût du trafic; il se lança donc dans des spéculations de librairie, s'associa à des opérations commerciales, sans reculer devant les bénéfices de la traite des nègres, et gagna ainsi beaucoup d'argent.

Ce fut vers cette époque de sa vie qu'il publia les *Anecdotes littéraires*, les *Anecdotes historiques, militaires et politiques de l'Europe*, l'*Histoire du stathoudérat*, et d'autres ouvrages d'aussi mince valeur, tous aujourd'hui parfaitement oubliés, et très-dignes de l'être.

Mais ces livres, tout médiocres qu'ils étaient, répandaient son nom et, du moins par leur nombre, le faisaient connaître. Devenu un des rédacteurs du *Mercure*, il eut ses entrées chez les ministres et dans les salons dévoués à ce que l'on appelait le parti philosophique. Il était de toutes les réunions, chez d'Holbach, Helvétius et Mme Geoffrin, et s'y montrait un apôtre enflammé de toutes les idées qu'on émettait. Il imitait même Helvétius, et, comme le célèbre fermier général, consultait et faisait intervenir directement ses amis dans la fabrication de ses livres.

Ce fut vers cette époque de sa vie qu'il conçut et exécuta le plus fameux de ses ouvrages, l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, qui parut en 1770. Ce livre, amas assez indigeste de données souvent inexactes

es entre elles par des déclamations violentes, eut un succès l. Plus de vingt éditions en furent faites en France, et plus de ante contrefaçons à l'étranger. Dans les premiers volumes, il des Portugais et de leurs colonies en Orient ; puis des Anglais et Français, et, enfin, des Espagnols et des Hollandais. Il raconte ile les conquêtes des Européens dans l'Amérique, toutes les atro- de la traite des nègres sur les côtes de la Guinée, et présente le au des colonies anglaises et françaises dans l'Amérique septen- ale. Puis, comme fatigué de cet ordre apparent, il termine rage par des dissertations déclamatoires sur la religion, le gou- ment, la politique, la guerre, la marine, le commerce, l'agri- re, etc., et même la philosophie morale et les belles-lettres.

ndons justice à qui de droit : si l'exécution de ce livre fut détes- , l'idée qui lui servait de base était excellente. C'était assurément elle et grande pensée que celle de réunir dans un tableau métho e t bien fait l'histoire de toutes les entreprises des Européens l'Inde et dans le nouveau monde. Il y avait là, surtout, la dé- tration éclatante d'un fait trop peu apprécié alors en France, ssance des relations commerciales. Aussi, au premier aspect, seul titre de l'ouvrage, l'*Histoire philosophique* frappe-t-elle it et produit-elle un certain effet. Il semble qu'un voile se dé- , et qu'un horizon nouveau se découvre. Les Anglais, plus habi- que les Français à comprendre l'importance du commerce dans eloppement d'une nation, appréciaient à ce point de vue, et manière particulière, le livre de Raynal.

outons que si Raynal déclame avec une violence qui rappelle les s des tribunes de Rome et des démagogues d'Athènes, d'un côté ses invectives, souvent éloquentes, contre la traite des et contre le monopole du commerce dans les deux Indes, ser- t utilement les idées de la liberté individuelle et de la liberté merciale. Ce n'était pas, à proprement parler, un économiste ; , par la nature même des questions qu'il soulevait, son livre ibuait à rappeler des idées qu'il est toujours utile d'agiter ; et, éfinitive, il y régnait comme un souffle de sympathie ardente pour lasses pauvres, pour ceux que les poëtes appellent les déshérités, les faibles, en un mot, qui ne pouvait que réveiller dans les les idées de la philanthropie et de la fraternité humaine.

ais Raynal, dont l'esprit d'ailleurs manquait de mesure et de mé- e, ne s'était astreint, en composant son livre, à aucune règle sé- e. Bien plus, il avait accepté sans scrupule la collaboration de ses personnes qu'il ne daigna même pas nommer, et dont il in- des morceaux entiers, sans s'occuper de les coudre ensemble. ainsi que pour les idées philosophiques il eut recours à Diderot, méja et d'Holbach ; pour le commerce, à M. Paulze, fermier gé- l, et aux comtes d'Aranda et de Souza, qui lui fournirent des oires sur les colonies d'Espagne et de Portugal. Grimm déclare goriquement que les plus beaux passages sont textuellement Diderot, qui est ainsi l'auteur de près d'un tiers de l'ouvrage ez Grimm, t. VII, p. 460 ; t. VIII, p. 364, et t. X, p. 421). Quérard me aussi, parmi les collaborateurs les plus abondants de Raynal,

un autre ex-jésuite, l'abbé Martin, l'auteur anonyme du disc[illegible] prononcé par Robespierre le jour de la fête de l'Etre suprême.

Ce n'est pas tout encore; le succès fabuleux de son livre enh[illegible] Raynal lui-même, au point que, pour grossir les volumes, il ins[illegible] dans les éditions suivantes des pages entières d'ouvrages connus, s[illegible] en rien dire à personne. Aussi Voltaire l'appelait-il dédaigneuseme[illegible] « du réchauffé avec de la déclamation. »

Et cependant le livre continuait d'avoir un immense succès. [illegible] 1780, Raynal en publia une édition où il donna plus amplement [illegible] core carrière à son goût pour la déclamation. Il voulait frapper vi[illegible] ment l'attention publique par des traits plus hardis; cette fois, la c[illegible] sure l'atteignit. Le 19 décembre 1779, un arrêt du conseil défendi[illegible] livre; l'édition de 1780 fut saisie et brûlée, le 29 mai 1781, par [illegible] main du bourreau, au pied du grand escalier.

Rien, selon les mœurs du moment, ne manquait donc plus à [illegible] gloire de Raynal. Il voyagea, et fut fort bien accueilli à l'étranger. [illegible] Genève, il essaya, mais sans succès, de jouer le rôle de concilia[illegible] entre les deux partis qui divisaient la république; mais, du moi[illegible] il fit élever à Lucerne un monument à la gloire des trois fondate[illegible] de la liberté helvétique, sans oublier son buste à côté de leur im[illegible] A Lausanne, il fonda trois prix pour trois vieillards honnêtes et i[illegible] digents.

A Berlin, Frédéric, qui n'avait pas lieu d'être personnellement [illegible] tisfait de l'*Histoire philosophique*, l'accueillit froidement; mais [illegible] Londres il fut reçu avec honneur, et admis par la Société royale [illegible] nombre de ses membres.

Rappelé en France en 1787, il vit avec effroi les premiers sym[illegible] tômes de la révolution, et s'employa dès ce moment à la combatt[illegible] avec la même ardeur qu'il avait déployée précédemment pour en pr[illegible] pager les idées. En 1791, il adressa, et remit lui-même au préside[illegible] de l'Assemblée constituante, le 31 mai, une lettre qui fut lue en séan[illegible] publique, et dans laquelle il blâmait absolument les doctrines et l[illegible] actes de l'Assemblée.

Dès lors il se sépara entièrement du parti du mouvement; il n'é[illegible] migra point, et fut épargné en 1793; il vécut retiré à Montlhéry. Da[illegible] une visite à un ami malade, à Chaillot, il succomba à un catarrh[illegible] dont il souffrait depuis assez longtemps, et mourut âgé de 83 ans, a[illegible] moment où il venait d'être nommé membre de la classe d'histoire de [illegible] l'Institut, récemment organisée par le Directoire.

Telle fut la vie agitée de cet écrivain, qui nous montre ainsi, par les vicissitudes de son existence personnelle, de quelles passions ét[illegible] alors tourmentée la société française. Personne, aujourd'hui, ne li[illegible] plus les ouvrages de Raynal; mais en voyant le succès incroyabl[illegible] qu'ils ont obtenu, on n'en aperçoit que mieux la violence des idé[illegible] qui régnaient à la fin du x[illegible] le, et qui allaient bientôt [illegible] ébranler pour tout renouvel[illegible] guère aux [illegible] vains du talent ou du savoi[illegible] véhéme[illegible] cause de l'avenir pour êt[illegible] dement lu : tant la force q[illegible] sistible; tant était profon[illegible]

bre de choses que chacun entrevoyait dans les profondeurs de sa pensée ! F. R.

RÉALISME. *Voyez* NOMINALISME.

RÉFLEXION (du latin *reflectere*, replier). On appelle ainsi l'acte lequel notre esprit revient sur ses propres opérations, et se replie en quelque sorte sur lui-même pour considérer les perceptions, les idées, jugements, et en général les pensées qui y sont déjà. La nature de fait est très-bien exprimée par le mot allemand *nachdenken* (penser après), *ueberdenken* (penser par-dessus), c'est-à dire penser une seconde fois. La vie intellectuelle de l'homme semble, en effet, revêtir successivement deux caractères distincts : un caractère *spontané* et un caractère réfléchi. Nous nous abandonnons d'abord sans defiance aux impressions que nous recevons des objets, aux idées confuses qui nous les présentent, et aux jugements naturels de notre raison, accompagnés d'une vague conscience de nous-mêmes : c'est le moment de la spontanéité. Nous cherchons ensuite à voir plus clair dans tout ce qui a pu atteindre nos facultés; nous commençons à nous rendre compte de nos sentiments, de nos actions, de nos pensées; nous essayons de les contrôler et de les comparer les unes aux autres : c'est le moment qui appartient à la réflexion. Ces deux époques ne sont pas moins faciles à reconnaître dans l'histoire générale de l'humanité que dans l'existence de chaque individu. La première se distingue par la poésie et la foi; la seconde par la science, et la philosophie.

La réflexion s'applique à la fois à la conscience, à la perception des sens, à la raison, à la mémoire; car toutes les idées qui dérivent de ces différentes sources sont d'abord vagues, confuses, flottantes, et ne s'élèvent à l'état de connaissances, de jugements arrêtés, d'affirmations décisives, de principes inébranlables, que lorsque, par le travail intérieur de la pensée, par le retour de l'esprit sur lui-même, nous sommes parvenus à les fixer, à nous en rendre maîtres, à les classer et les distinguer les unes des autres. C'est ce qui nous explique comment, dans l'enfance de l'homme et de la société, il existe à peine une différence entre la réalité et l'imagination, entre le présent et le passé ou les rêves de l'avenir, entre notre propre personne et les objets qui nous entourent. C'est à cette confusion pleine de charmes, poésie des premiers âges, que la réflexion fait succéder la clarté et l'ordre sévère de la science. La réflexion s'étend donc à toutes nos idées; mais elle ne leur ouvre pas une source nouvelle, comme le prétend Locke; on n'en peut citer aucune qui soit véritablement fournie par elle, et dont les matériaux ne soient pas empruntés à nos autres facultés. Elle éclaire, elle distingue, elle dispose, elle prend possession, si l'on peut s'exprimer ainsi; elle ne crée pas.

En effet, la réflexion n'est pas autre chose que notre activité même notre liberté appliquée à nos idées, tournée vers nos perceptions et affirmations de notre raison, au lieu de se traduire au dehors par mouvements et des effets visibles. Elle est le même fait que l'attention entend communément par celle-ci, une application à des choses présentes, actuellement soumises à notre

conscience ou à nos sens; tandis que la réflexion se dit des choses absentes et des seules idées que ces choses ont laissées dans notre intelligence. L'attention peut s'exercer à l'aide des organes extérieurs; la réflexion, c'est le travail de l'esprit entièrement livré à lui-même. Au reste, la réflexion n'est pas un acte simple et invariable; elle se compose d'une suite d'opérations indispensables à la connaissance véritable ou à la science. Réfléchir, c'est analyser et composer, c'est observer, c'est abstraire et généraliser, c'est induire et déduire. Il n'y a pas d'effort de réflexion qui ne rentre dans l'une de ces opérations ou ne les comprenne toutes ensemble. La réunion de ces opérations, disposées dans un tel ordre que, se continuant l'une l'autre, elles aboutissent à un but commun, reçoit le nom de méthode. La méthode n'est donc pas autre chose que l'art de réfléchir, et la réflexion, que l'intervention de l'activité ou de la personnalité humaine dans le fait de la connaissance.

RÉGIS (Sylvain) a fait encore plus que Rohault pour la propagation de la philosophie de Descartes; il l'a, pour ainsi dire, prêchée non-seulement à Paris, mais dans une grande partie de la France; il s'est appliqué à lui donner une forme plus systématique, et à en combler les lacunes; il l'a défendue contre Huet et Spinoza. Mais il a exagéré les doctrines de Descartes en un sens empirique, comme d'autres l'exagéraient en un sens idéaliste.

Régis est né en 1632, dans le comté d'Agénois. Après avoir fait ses études à Cahors, chez les jésuites, il vint étudier la théologie à Paris. Mais bientôt il abandonna la théologie pour la philosophie de Descartes, à laquelle il se livra avec ardeur. Son maître fut Rohault, dont il suivit les conférences publiques. En 1665, Régis reçut de Rohault et de la société cartésienne de Paris la mission d'enseigner la philosophie nouvelle à Toulouse. Il s'en acquitta avec le plus grand succès, et charma la ville de Toulouse par son éloquence, par la force et la clarté de ses doctrines. On vit des savants, des ecclésiastiques, des magistrats, des dames accourir à ses conférences. Rien ne prouve mieux le succès de Régis que le fait rapporté par Fontenelle : « Messieurs de Toulouse, touchés des instructions et des lumières que M. Régis leur avait apportées, lui firent une pension sur leur hôtel de ville, événement presque incroyable dans nos mœurs, et qui semble appartenir à l'ancienne Grèce. »

Les conférences de Toulouse étant terminées, il suit le marquis de Vardes dans son gouvernement d'Aigues-Mortes, se lie d'amitié avec lui, et lui enseigne la philosophie de Descartes. Puis il va à Montpellier, où il tient des conférences publiques avec le même succès qu'à Toulouse. Après avoir été comme l'apôtre du cartésianisme dans le midi de la France, il revint à Paris, où il continua les conférences de Rohault.

L'empressement à les suivre fut extraordinaire; on y venait longtemps à l'avance pour s'assurer d'une place. Mais, hélas! l'éclat de ces leçons leur devint bientôt funeste. L'archevêque de Paris en conçut des inquiétudes, et donna à M. Régis un ordre de les suspendre, déguisé sous forme de conseil et de prière : c'était le temps où la persé-

tion cartésienne était dans toute sa force. Obligé de renoncer à l'enseignement de la philosophie de Descartes, Régis se consacra tout lier à l'achèvement d'un grand ouvrage où il se proposait d'en nner une exposition complète; mais l'impression en fut traversée ndant près de dix ans, et Régis ne put obtenir qu'avec les plus ndes difficultés la permission de l'imprimer. L'ouvrage ne parut 'en 1690, sous le titre de *Cours entier de philosophie, ou Système géral selon les principes de Descartes*, 4 vol. in-4°. Dans les deux nées suivantes, il fit paraître une réfutation de la censure de Huet de quelques critiques de Duhamel. En 1704, il publia un dernier vrage, suivi d'une réfutation de Spinoza sur le texte si souvent ité par les philosophes cartésiens, de l'accord de la raison et de la i. En 1699, il avait été admis à l'Académie des sciences. Déjà vieux souffrant, il ne prit qu'une faible part à ses travaux. Il mourut en '07, chez le duc de Rohan, qui lui avait donné un appartement dans n hôtel, indépendamment de la pension qu'il lui payait de la part de n beau-père, le marquis de Vardes, initié par Régis à la philosophie Descartes.

Régis a la prétention de tout embrasser, de tout expliquer, sauf la ligion, dans son cours entier de philosophie. Il le divise en quatre rties : la logique, la métaphysique, la physique et la morale. En ysique, il suit fidèlement Descartes. Pour la logique, il la complète suivant l'auteur de *l'Art de penser*. En morale, Regis a plus d'indendance, car Descartes, ne s'en étant pas occupé, avait laissé le amp entièrement libre à ses disciples. La morale de Régis a une tennce évidemment empirique. Il est vrai qu'il lui donne pour fondent ces lois que Dieu a gravées dans l'âme de l'homme, et qui conuent la raison. Mais ces lois, suivant Régis, sont celles de l'amourpre éclairé, qu'il pose comme l'unique fondement de la morale. En litique, il suit d'assez près les traces de Hobbes. Comme lui, il pense 'aucun État ne peut subsister sans le pouvoir absolu d'un seul; il anchit le souverain de tout contrôle, il remet en ses mains le glaive la justice et de la guerre; il lui accorde même le droit de régler la igion et le culte. Régis montre en métaphysique la même tendance pirique qu'en morale. Tout ce qui présente quelque indécision dans principes de Descartes, et surtout dans sa théorie des idées, il terprète au sens de l'empirisme. Cette tendance est encore plus maeste dans son dernier ouvrage, *l'Usage de la raison et de la foi*, que is le *Cours de philosophie*. Sans doute, il faut l'attribuer à une réac contre l'idéalisme exagéré de Malebranche. Nous nous bornerons gnaler les principaux points par lesquels Régis se distingue ou s'écte de la philosophie de Descartes. Selon Descartes, le corps se cont avec une moindre évidence que l'âme, et la connaissance que us en avons n'est fondée que sur une intervention particulière de la acité divine. Selon Régis, nous connaissons l'âme et le corps avec même évidence. De même que nous ne pouvons concevoir un mode rituel sans concevoir en même temps l'existence de l'âme, de même e pouvons concevoir un mode corporel sans concevoir l'existence Mais ce mode spirituel nous fait connaître aussi la nature de s devons prendre pour la nature de l'âme ce sans quoi

nous ne pouvons concevoir ce mode spirituel; or, il en est de n l'existence du corps : elle nous conduit nécessairement à la (sance de sa nature; car sa nature, c'est ce sans quoi nous ne apercevoir le monde corporel.

C'est surtout dans la théorie des idées que Régis s'écart philosophie de Descartes. S'il ne nie pas les idées innées, conserve que le nom. Il supprime leur éternelle et immuable il leur enlève tout rapport avec Dieu pour n'en faire que des de l'âme humaine. L'âme, dit-il, n'a point d'idées innées, on entend des idées indépendantes du corps, car l'âme n'a telles idées. Toutes les idées de l'âme viennent de son unioı corps, et, par conséquent, elles ne sont point créées avec l'âı l'homme a des idées innées en ce sens qu'il y a des idées ן avec lui et inséparables de lui, qu'il aperçoit continuellemeı sont les idées de Dieu, de l'âme et du corps : ces trois idées : stamment en nous, elles sont essentielles à l'homme; il les parce que c'est sa nature de les posséder. En conservant l'idée Dieu ou de l'infini, Régis la dénature, car il en fait une simpl lité de l'âme. On peut objecter que l'idée de Dieu, modalité (serait finie, et, par conséquent, ne pourrait représenter Die répond qu'il suffit qu'elle le représente comme l'être le plus pa nous pouvons concevoir. Ainsi entendue, Locke lui-même rait l'idée de l'infini. Il faut signaler sa doctrine sur l'idée de l L'idée de l'étendue, selon Régis, est essentielle, non pas à mais à l'âme, c'est-à-dire à l'esprit en tant qu'il est uni a parce qu'elle est une suite nécessaire de cette union. Tant q sera unie au corps, elle aura cette idée, à cause du mouve cerveau, qui sera excité par l'impression des corps partici les organes des sens. D'où il suit que Régis n'admet pas d'a de l'étendue que celle qui vient du corps et des organes. S le général n'est qu'une abstraction des choses particuli toutes les choses particulières nous sont données par les sens tient la maxime que les universaux n'ont d'existence que dan: et que rien n'est dans l'entendement qui n'ait passé par les se tes nos idées dépendent des sens. L'idée de Dieu et l'idée du font pas exception : « Car, selon saint Paul, ce sont les ch sibles qui font que l'âme rentre en elle-même pour y contemp de Dieu, c'est-à-dire pour se rendre plus attentive à cett Quant à l'idée du corps, elle est générale ou individuelle; : générale, elle dépend médiatement de quelque mouvemen ganes; si elle est individuelle, elle en dépend immédiatemen

Régis a été et devait être un adversaire de Malebranche; composé une réfutation spéciale de ses doctrines, mais s l'attaque et le réfute, sans le nommer, dans son système g métaphysique, et surtout dans son ouvrage sur l'accord de et de la foi. En outre, il a publié des lettres à Malebranche s points de physique et de métaphysique. Il combat la théorie sion en Dieu, en lui opposant sa propre doctrine; et il insis point, que l'idée de Dieu n'est pas Dieu uni à notre âme, ı simple modalité de l'âme. Ainsi, sur la question de l'origine d

tend à se rapprocher de Gassendi, et, en plus d'un point, il se montre avec quelques propositions de ce fameux placard de Pierre Sy, renié par Descartes. D'ailleurs, comme Descartes, il n'admet aucune vérité immuable, les faisant toutes dépendre des décrets arbitraires de Dieu, comme de leur vraie et unique cause efficiente. Si 2 et 2 égalent 4, c'est que Dieu l'a voulu ainsi. Ces vérités ne sont éternelles que d'une éternité participée en tant qu'elles sont dans la volonté éternelle de Dieu.

Régis se montre fidèle à l'esprit de la philosophie de Descartes, en ce qui concerne la communication de l'âme et du corps. Il tend à faire de Dieu l'unique cause efficiente, et, comme Cordemoy, quoique avec moins de précision, il lui attribue directement l'action réciproque de l'âme et du corps et la correspondance de leurs phénomènes. Il nie que les causes secondes puissent produire de véritables effets : « Je sais, dit il, par expérience, que toutes les pensées de l'âme dépendent des mouvements du corps : donc les mouvements du corps produisent les pensées de l'âme ; mais ils ne peuvent les produire en qualité de cause première, puisqu'ils n'ont pas en eux-mêmes la raison d'agir : ils les produisent donc en qualité de causes secondes ; or, les causes secondes n'agissent que par la vertu de la cause première, qui est Dieu, et Dieu n'agit que par sa volonté. Donc les mouvements du corps n'agissent sur l'âme que par la volonté de Dieu, en tant qu'il a résolu de produire certaines pensées dans l'âme toutes les fois que les objets extérieurs produisent certains mouvements dans le corps.... »

Régis ne fait pas, comme de La Forge, une exception en faveur des mouvements et des actes volontaires. Il nie que la volonté soit une cause véritable, et rapporte à Dieu directement tous les actes que nous avons coutume de rapporter à nous-mêmes. Toutefois, s'il n'accorde pas à l'âme le pouvoir de produire le mouvement, il lui accorde le pouvoir de le diriger, et de concourir à l'action en déterminant le mouvement que Dieu produit en nous. Il ne nie donc pas d'une manière absolue l'efficacité des causes secondes, et c'est par là qu'il se distingue à la fois de Cordemoy et de Malebranche.

Quelques points méritent aussi d'être signalés dans la théodicée de Régis. Il n'identifie pas, comme Descartes, la conservation des êtres et la création continuée. Entre l'une et l'autre, il établit et motive parfaitement cette différence : « La création n'est autre chose que l'action indivisible de Dieu, par laquelle il produit l'être absolu des substances, qui est telle que non-seulement on ne lui donne aucune succession, mais on ne la conçoit pas même comme un commencement indivisible d'une action successive. Quant à la conservation prise en vrai sens, elle n'est autre chose que l'action de Dieu, qui se termine, non pas à l'être de la substance considérée absolument, mais aux modes qui diversifient la substance par le mouvement. » Il n'hésite pas à rejeter, dans sa réfutation de Huet, la création *ex nihilo* : « Les cartésiens croient qu'il n'y a rien de moins raisonnable que de dire que l'être a été créé du néant, car c'est proprement dire que le néant est l'origine de l'être, ce qui répugne plus que de dire que les ténèbres sont le principe et l'origine de la lumière. » Il interprète har-

ment la doctrine de Descartes au sens de l'infinité, et mê
éternité du monde. Non-seulement la matière n'est pas tirée du
mais elle a pas commencé dans le temps; d'où il ne résul
elle soit éternelle, car cela seul est éternel qui existe en lui
par lui-même. Ce monde créé par Dieu est sans limites.
Régis, Descartes a pris et dû prendre le mot d'*indéfini* dans
que le monde n'a point de bornes, et, partant, qu'il est véritat
ini : et quand il se sert du mot *indéfini*, c'est qu'il parle sei
de quelque partie de l'univers. Sur la question de la liberté de
de sa providence, qui était alors si vivement agitée, il sembl
tenir un milieu entre Malebranche et ses adversaires. Il ne ni
liberté d'indifférence en Dieu, mais il fait consister cette indi
dans la propriété qu'a Dieu d'agir au dehors sans être ni dét
ni contraint par aucune cause extérieure. Cependant, s'il n'es
miné à agir par aucune cause extérieure, il est très-détermin
par lui-même et par sa propre volonté. L'indifférence de la
humaine est tout opposée à celle de Dieu, et incompatible
perfection. L'indifférence de Dieu est extrinsèque, l'indiffér
l'homme est intrinsèque. Ainsi entendue, la liberté d'ind
peut parfaitement se concilier avec les doctrines de Malebran
Leibnitz.

Régis tente de se placer de la même manière entre les parti
volontés générales et des volontés particulières. Il les repous
ment les unes et les autres comme incompatibles avec la perfe
finie de Dieu. Les volontés générales qu'on lui attribue signifi
ne veut les choses que par rapport au général, comme un roi
pas le loisir d'aviser aux détails; donc elles supposeraient en
certaine impuissance. Si, au contraire, par là on veut dire qu
lontés divines sont de soi indéterminées, et que Dieu ne veu
chose sans y être déterminé par quelque occasion ou quelq
particulier, on porte atteinte à la simplicité et à l'actualité d
démontre ensuite beaucoup mieux que les volontés particuliè
indignes de lui, et il en conclut que la seule volonté qui con
Dieu, c'est une volonté simple, éternelle, immuable, laquelle e
indivisiblement et par un seul acte tout ce qui est et tout ce q
les choses les plus diverses et les plus opposées, la pluie et
temps, la santé et la maladie, etc. Au fond, Régis n'exclut
ment que les volontés particulières, pour leur substituer une
générale, simple et immuable, et il ne diffère que par les term
doctrine de Malebranche.

Ce que Dieu produit par cette volonté générale et immuab
qu'il y a de meilleur. Tout en demeurant bien au-dessous d
misme de Malebranche et de Leibnitz, Régis a cependant don
ques développements à l'optimisme de Descartes. Un chapit
Métaphysique est intitulé : Les facultés que Dieu a données à l
sont les plus excellentes qu'elles puissent être, suivant l'ordre
de la nature. « A ne cons ... e la puissan ... Dieu et l
de l'homme en elles-mêm ... ès-facil ... ir qu
pu rendre l'homme plus ... est; ... co
l'homme non en lui-mê ...

me un membre de l'univers et une partie qui est soumise aux lois
érales du mouvement, on sera obligé de reconnaître que l'homme
aussi parfait qu'il a pu être. » Le mal même qui est dans le monde
tribue à la beauté et à la perfection de l'ensemble.

Régis soutient la thèse cartésienne de l'accord de la raison et de
i. Jamais il ne faut sacrifier la raison à la foi ni la foi à la raison,
ce que la raison et la foi ne peuvent avoir rien d'opposé, et que la
tradiction qui paraît exister entre elles n'est qu'apparente. Mais cet
i de conciliation ne se recommande ni par la hardiesse de certains
landais ni par l'originalité et la profondeur de Malebranche ou de
nitz.

elles sont les doctrines qui donnent à Régis un caractère particu-
au sein de l'école cartésienne, et qui le rapprochent d'Arnaud en
éparant profondément de Clauberg, de Geulinx et de Malebranche.
content d'enseigner et d'exposer directement la philosophie de
cartes, il a combattu au nom du sens commun ses deux plus dan-
ux ennemis, Huet et Spinoza. C'est lui qui a relevé en France le
i jeté par Huet aux cartésiens dans un ouvrage intitulé *Réponse
livre qui a pour titre* CENSURA PHILOSOPHIÆ CARTESIANÆ. Il y traite
rudement l'évêque d'Avranches, qui se plaignit de la vivacité de
polémique, mais qui cependant ne voulut pas ou n'osa pas y ré-
dre. Régis le suit pas à pas, et reproduit le texte entier de la cen-
e, qu'il réfute article par article. Il défend et rétablit avec une grande
e les principes de Descartes contre toutes les attaques et les fausses
rprétations de Huet. Il insiste principalement sur le doute métho-
ue, le *Cogito, ergo sum*, le criterium de l'évidence. Il montre la
fusion grossière faite par Huet entre l'idée de l'infini et celle de
défini. Il relève avec éloquence les reproches de mauvaise foi adres-
à Descartes. De toutes les réfutations de Huet, celle de Régis est
meilleure. Mais *l'Ethique* de Spinoza faisait encore plus pour le
rédit de la philosophie de Descartes que la *Censure* de Huet. Régis
un des nombreux cartésiens qui entreprirent de la réfuter; mais il
borne à ... définitions, des axiomes et des propositions
se r... ... à l'existence de Dieu, parce que c'est de là que dé-
d tout le reste du système. Il montre que Spinoza n'a pu légitime-
t conclure qu'il n'y a dans la nature qu'une seule substance, et que
le substance est Dieu. Il attaque la définition de la substance d'où
noza a tiré cette conséquence. Cependant il a le tort de vouloir tou-
rs opposer à Spinoza que Dieu n'est pas une substance, mais un
supérieur à la substance, un être supersubstantiel, suivant son
ression.

Voici la liste des ouvrages philosophiques de Régis : *Cours entier
philosophie, ou Système général selon les principes de Descartes*, 4 vol.
4°, Paris, 1690; — *Réponse au livre qui a pour titre* Censura phi-
phiæ cartesianæ, in-12, Paris, 1691; — *Réponse aux Réflexions
... de M. Duhamel sur le système cartésien de la philosophie de
Régis*, in-12, Paris, 1692; — *l'Usage de la raison et de la foi, ou
... la raison et de la foi*, in-4°, Paris, 1704. — On pourra
...loge de Régis*, par Fontenelle, et l'*Histoire de la philo-
siècle*, par M. Damiron, t. II, p. 61 et suiv. F. B.

REID (Thomas) est le véritable chef et le plus illustre sentant de l'école écossaise. Il naquit le 26 avril 1710, à St dans le Kincardineshire, en Ecosse. Sa famille, une des plus tables et des plus anciennes du comté, avait fourni de no ministres à l'église presbytérienne. Son père fut lui-même, cinquante années, ministre de la paroisse de Strachan. Par s il appartenait à la famille des Gregory, dont plusieurs men sont acquis un juste renom dans les sciences astronomiques, matiques et médicales. Le jeune Reid entra d'abord à l'école siale de Kincardine, et s'y fit remarquer, moins par des éminentes que par sa modestie et son application au travail. S tre prédit qu'il deviendrait « un homme d'un jugement sain et Au sortir de cette école, il alla faire ses études à l'université deen, au collége Maréchal (Mareschal college), où il eut pou seur de philosophie George Turnbull, dont l'enseignement d cer sur son esprit une véritable influence. George Turnbull, auteur d'un ouvrage intitulé *Principes de philosophie morale cherches sur le bon et sage gouvernement du monde moral*, in-8°, Londres, 1740 (angl.), était de l'école de Shaftesbury e cheson, et ne se proposait rien moins que d'appliquer à l'ét philosophie morale la méthode de la philosophie naturelle de Or, Reid suivit pendant trois années consécutives les leçon excellent maître, et y puisa, sans doute, le germe de quelq des idées qu'il devait développer plus tard. Grâce à la place d thécaire, qu'il obtint fort jeune encore, Reid put prolonger s à Aberdeen. Il en profita pour se livrer avec ardeur à l'é sciences exactes, de concert avec un de ses amis, J. Stew fut professeur de mathématiques, et à qui l'on doit un com sur la quadrature des courbes de Newton. En 1736, il fit u en Angleterre, visita Cambridge, Oxford, Londres; et à so en 1737, il fut nommé pasteur à New-Machar, petite par comté d'Aberdeen. Marié la même année, il resta pendant q à New-Machar, de 1737 à 1752, menant la vie la plus mode mieux remplie, entre les affections et les devoirs de la famil soins de son pieux ministère. Il n'en poursuivait pas moins le ses travaux, lorsque la publication du *Traité de la nature h* de Hume, en 1739, décida de sa vocation philosophique. C cieux scepticisme, enté sur l'idéalisme de Berkeley, qui l n'était que la conséquence de certains principes de la philos Locke, devint dès lors la continuelle préoccupation de Reid, solitude; et nous verrons bientôt comment il entreprit de le c et de le ruiner, en substituant à la théorie des idées représe admise jusque-là sans contestation dans l'école, une théorie de la perception extérieure, qui attribue à l'esprit le pouvoir naître directement les choses. En 1752, Reid fut appelé amis à la chaire de philosophie de l'un des deux colléges de sité d'Aberdeen, qu'il occupa pendant onze ans, de 1752 à 1 cours de philosophie comprenait alors, outre la philosophie ment dite, l'enseignement des mathématiques et de la physiq se fit remarquer, comme toujours, par le zèle et le dévouem

rta dans l'exercice de ses nouvelles fonctions. Sa doctrine philo-
ique, de plus en plus nette et précise, commençait à se répandre
ein de l'Université; et la plupart de ses collègues s'y étaient ral-
déjà, quand parut, à la fin de 1763, l'ouvrage original qui la
me, *Recherches sur l'entendement humain, d'après les prin-
des sens commun*. N'oublions pas de dire, en passant, que
e, à qui le docteur Blair avait communiqué l'ouvrage en ma-
rit, voulut écrire lui-même à l'auteur pour le féliciter, et qu'il le
ns les termes les plus honorables pour le caractère de l'un et de
re. La renommée de Reid s'étendit rapidement, et, en 1764,
versité de Glascow l'appela à remplir la chaire de philosophie
ale, laissée vacante par la retraite d'Adam Smith; il y professa
'en 1780. En 1785, parurent ses *Essais sur les facultés intel-
elles*, et, en 1788, ses *Essais sur les facultés actives*. Il mourut
octobre 1796, à l'âge de 86 ans; il avait successivement
sa femme et tous ses enfants, à l'exception d'une fille qui le
na dans sa vieillesse. L'année même de sa mort, il avait conservé
z de force d'esprit pour écrire un dernier traité, *Recherches phy-
ogiques sur le mouvement musculaire*. Reid était d'une taille un
au-dessous de la moyenne, mais il avait une constitution athlé-
e. Son visage, fortement caractérisé, exprimait le recueillement
a puissance de l'attention; il s'éclaircissait à la vue d'un ami, et ne
ait plus paraître que la bienveillance, dit son biographe. Les traits
plus saillants de son caractère étaient une droiture inflexible et un
pire absolu sur lui-même. Toute sa vie, du reste, fut celle d'un
e, consacrée à la recherche de la vérité et à la pratique du bien.
ant à ses mérites comme professeur, Dugald Stewart, qui suivit
leçons pendant l'hiver de 1772, nous en a laissé l'appréciation
ante : « Le mérite de Reid, comme professeur, tenait principale-
nt à ce fonds inépuisable de vues originales et instructives qu'on
uve dans ses écrits, et à son zèle infatigable pour inculquer les
ncipes qu'il croyait essentiels au bonheur de l'humanité. Son élocu-
n et son mode d'enseignement n'avaient rien de particulièrement re-
rquable; il se livrait rarement, pour ne pas dire jamais, à la cha-
r de l'improvisation, et sa manière de lire n'était pas faite pour
menter l'effet de ce qu'il avait confié au papier. Toutefois, tels
ent la clarté et la simplicité de son style, la gravité et l'autorité
son caractère, et l'intérêt que ses jeunes élèves portaient générale-
nt aux doctrines qu'il enseignait, que les nombreux auditeurs aux-
ls ses leçons furent adressées l'écoutèrent toujours avec le plus
nd silence et la plus respectueuse attention. »

Les ouvrages composés par Reid sont : *Recherches sur l'esprit hu-
in, d'après les principes du sens commun*, in-8°, Londres, 1763
gl.); — *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, in-4°,
imbourg, 1785 (angl.); — *Essais sur les facultés actives de l'homme*,
4°, ib., 1788 (angl.); — *Analyse de la logique d'Aristote* (angl.),
blié comme appendice au troisième volume des *Sketches*, de lord
mes; — *Essai sur la quantité*, publié dans les *Transactions philo-
hiques* de 1748 (angl.).

La philosophie de Reid, telle qu'elle est exposée dans son principal

ouvrage, *Recherches sur l'entendement humain, d'après les du sens commun*, est une protestation et une polémique contr ticisme de Hume. On sait comment ce scepticisme lui-même de l'idéalisme de Berkeley, lequel, à son tour, n'était que quence de certains principes de la philosophie de Locke. E tant que nous ne connaissons les objets extérieurs que par que nous en avons, et que l'exactitude de celles-ci dépen conformité avec ceux-là, Locke avait ressuscité l'antique des idées représentatives. Rien de plus simple en apparence: du dehors sont les originaux dont nos idées sont les copies, formité des unes avec les autres est en raison de la ressemb portrait avec son modèle. C'est ainsi que Locke avait mai l'expliquant, la distinction des qualités premières et de secondes de la matière, empruntée à Descartes. Si la connais nous avons des qualités secondes, telles que la saveur, le deur, est incomplète ou défectueuse, cela tient à ce que le nous les représentent que très-imparfaitement. Qu'est-ce, en l'image d'une saveur ou d'un son? Nous sommes bien aver veut, par la sensation éprouvée, qu'il y a quelque chose ho qui la provoque; mais ce quelque chose, nous en ignorons Il n'en est pas de même des qualités premières : l'idée de par exemple, est adéquate à son objet, et le reproduit av mirable clarté. La théorie de Locke, si conforme d'ailleurs jugés du vulgaire et aux habitudes de la langue, avait donc ralement admise, lorsque Berkeley lui fit rendre des con inattendues, et la tourna contre l'existence du mon ex quel titre, en effet, maintient-on l'autorité des qualités p À ce titre seul, qu'elles sont la représentation exacte de la f l'étendue des corps. Mais cette prétention est-elle fondée des qualités secondes ne représente rien qui, dans la r choses, offre avec elles la moindre analogie; si l'idée de n'est pas sapide, ni celle du son, sonore, en quoi l'idée d stance, de la solidité, de l'étendue, qui en paraît à Locke un image, ressemble-t-elle à quoi que ce soit de résistant, de d'étendu situé hors de nous? Donc celles-ci, non plus que n'ayant aucune des propriétés qu'on suppose appartenir a il est impossible d'en rien conclure relativement à l'existen derniers. Tel est le résultat auquel aboutit la théorie des id sentatives, et Berkeley, mettant à bon droit sur la même qualités premières et les qualités secondes, montra que ri nature des idées que nous en avons, n'implique la croyanc riorité. Il alla plus loin, et nia résolûment la matière, cause de nos sensations, pour ne laisser subsister que les esprits l'esprit qui perçoit les idées, et Dieu qui nous les donne. lisme de Berkeley était une conséquence rigoureuse de la Locke, et Reid l'avait d'abord adopté, comme il nous l'ap même : « Si j'ose parler de mes propres sentiments, dit-il temps où je croyais si bien à la doctrine des idées, que j'e pour être conséquent, tout le système de Berkeley. Mais de conséquences, tout aussi rigoureuses, mais pour moi plus

…ur que la non-existence de la matière, s'étant révélées à mon …, je m'avisai de demander sur quelle évidence reposait donc ce …ipe celèbre que les idées sont les seuls objets de la connaissance. …is quarante ans que cette pensée m'est venue, j'ai cherché cette …nce avec impartialité et bonne foi, mais je n'ai rien trouvé que …rité des philosophes. » (*Essais sur les facultes intellectuelles*, trad. …uffroy, t. III, p. 190.) Ce fut donc, de son propre aveu, le scepti… de Hume qui lui ouvrit les yeux sur les vices cachés de la …ine de l'école. Hume, en effet, s'emparant de l'argumentation …erkeley contre le monde extérieur, s'en était servi à son tour …battre en brèche la croyance à l'existence des esprits et de Dieu. …on en droit de nier, avec Locke, la realité des qualités secondes, …avec Berkeley, celle des qualités premières, parce que les idées …nous avons des unes et des autres ne ressemblent en rien aux …s matériels? nie-t-on, enfin, l'existence de ces objets, parce que … ne les connaissons pas directement, mais seulement par l'inter…aire des idées? il faudra nier, au même titre, les esprits et Dieu, …e nous sont pas en eux-mêmes plus accessibles que les corps : la …équence est inévitable. S'il n'y a pas de ressemblance entre l'idée …orps et le corps proprement dit, a plus forte raison n'y en a-t-il …et ne peut-il y en avoir entre l'esprit et l'idée. Quelle représen…n possible d'un être spirituel? Donc, ni Dieu, l'auteur prétendu …esprits, ni l'esprit, cause ou substance prétendue des idées, …istent plus que les corps. L'argument qui porte contre la réa… de ceux-ci, porte également contre la réalité de ceux-là. Ainsi, … s'évanouit au sein de ce scepticisme universel, nos plus chères …ances et les plus simples données du sens commun. Rien ne reste … les idées, c'est-à-dire de purs phénomènes, de vains fantômes, …néant. D'aussi monstrueuses conséquences étaient la condamnation …la doctrine qui les avait engendrées. Reid le vit bien, et il en dé…la l'artifice avec une sagacité supérieure. Quelle hypothèse invo…-t-on au point de départ? La prétendue nécessité de l'idée, comme …rmédiaire entre nous et les choses. Or, cette hypothèse, qui pa… si simple au premier abord, n'explique rien, après tout. Voila l'idée …nne un être distinct, et elle est ou une substance matérielle, …une substance spirituelle, ou l'une et l'autre à la fois. En fait-on …être matériel? Du moment qu'il y a communication entre elle et …prit, on peut admettre aussi bien que l'esprit communique direc…ent avec les corps. En fait-on un être spirituel? Même réponse. …pose-t-on qu'elle participe à la fois des deux natures? C'est se …er de mots que de répondre qu'elle communique par son être spi…el avec l'esprit, et par son être matériel avec le corps, car c'est le …blème qu'il s'agit précisément de résoudre. Il y a donc une autre …ation à chercher, et Reid la trouva par une analyse approfondie de …perception extérieure et des circonstances qui l'accompagnent. …us ne concluons pas de la ressemblance d'une idée avec son objet … connaissance réelle de cet objet, car la ressemblance est chimé…ue; et pour la constater, d'ailleurs, il nous faudrait préalablement …naître l'objet lui-même, ce qui, dans la théorie des idées repré…tatives, implique un perpétuel cercle vicieux. Mais, outre le fait

...pression produite sur l'un de nos ... au moins certain que le premier ... objet de la sensation éprouvé ... croyons à l'existence des objets du ... au nôtre, sans avoir besoin d'autre ... facultés qui nous la donnent. La pe... un fait primitif, *sui generis*, ab... auquel ne saurait prévaloir aucune hy... des vérités empiriques, ce que se... démonstratives, les axiomes ou premiers ... la science accepte sans les discuter ... ble certitude.

... idées représentatives ainsi ruinée par sa b... ... de Berkeley et du scepticisme de Hu... maintenait avec la même simplicité la croyance ... extérieurs et la croyance à l'existence des ... Hume avait-il prétendu nier la réalité des ... cause en les réduisant soit à une collection de ... succession de phénomènes. La conscience interrog... ... pas seulement idée d'actes successifs, de ... mais que nous les attribuons et que nous ne ... de les attribuer à nous-mêmes, c'est-à-dire ... Tous les sophismes viennent échouer contre ... de notre personnalité, le plus essentiel et le pl... l'homme. Je veux et j'agis : n'y a-t-il qu'un r... entre la détermination que je prends et l'acte ... l'une précède et l'autre suit, sans aucun doute ; mais ... les unit encore. L'acte effectué dérive imméd... de l'acte voulu, ou plutôt c'est le même acte qui ... initiative, et que je parfais en l'accomplissant. Ici, ... condition extérieure de l'acte ; ma volont... réelle, absolue. Maintenant, s'il ne nous est ... est, dans son essence, la réalité de cet être ... au moins la croyance au *moi* lui-même est-e... irrécusable ; et dès lors se trouvent restituées toutes le... morales et religieuses, qui sont le plus cher patrimoi... humain.

... théorie, qui tient de près à la précédente, avai... par l'autorité de Locke, à savoir, la théori... comparatif. Locke admet dans l'esprit deux opérations ... par laquelle il acquiert des idées ; la seconde, par ... leurs rapports et prononce qu'il y a convenance ou ... entre elles. Ainsi, la connaissance résulte du jugem... de la comparaison des termes fournis par la simp... C'est toujours, on le voit, ... même procédé d'ana... qui néglige le fond pour s'en ... sivement à ... exprimé dans la proposi... ticale ... qu'on lui fait subir ... n ce ... déterminés, le sujet et l'at... rbe ... ou nie l'un de l'autre ; et, ...

opérations intellectuelles a pour principe générateur les termes [...]es, qui donnent lieu aux propositions, et celles-ci aux formes les compliquées du langage. Mais cette génération selon la logique et [...]lyse verbale n'est pas la génération selon les faits. Reid se char[ge] de le montrer. Non, l'esprit ne débute point par des notions ab[stra]ites, comme le veut Locke, pour déterminer ensuite la réalité des [...] auxquels on suppose que ces notions correspondent; car s'il n'a[...] pas immédiatement cette réalité, comment pourrait-il jamais [att]eindre? Il y a là manifestement un cercle vicieux. Loin que les ju[gem]ents soient le résultat de la comparaison des idées, et celles-ci la [mati]ère première sur laquelle opère l'entendement, ce sont les idées qui [sont] le résultat de l'analyse de nos jugements naturels et primitifs. [Ava]nt d'avoir l'idée abstraite d'existence ou de pensée, l'homme s'est [con]nu comme être pensant. Il en est, à cet égard, des opérations de [l'es]prit, dit Reid, comme des corps, qui sont composés d'éléments sim[ples]. La nature ne nous donne pas les éléments simples séparés et, pour [ain]si dire, abstraits les uns des autres; mais, au contraire, mêlés et [com]binés sous la forme des corps concrets, et c'est sous cette forme [que] l'analyse chimique cherche à les atteindre. Ainsi les idées sont en[vel]oppées dans les jugements. L'esprit s'y applique et les en dégage au [mo]yen de l'abstraction; mais ce travail analytique ultérieur suppose [évi]demment des notions concrètes préalablement fournies par la per[cept]ion, soit interne, soit externe. Ce n'est pas en vertu d'un raison[nem]ent ni à la suite d'une comparaison que l'esprit juge, affirme ou [nie], mais directement en vertu des lois de sa nature, et sous le coup de [l'év]idence des choses.

Cette réfutation de la théorie du jugement comparatif était le com[plé]ment de la réfutation de la théorie des idées représentatives. Reid [ava]it fait justice de l'une et de l'autre par une critique aussi solide [qu']ingénieuse; il lui restait encore à ruiner sur un dernier point le dog[ma]tisme de Locke. Suivant Locke et son école, l'esprit est une table [ras]e. Il n'y a que deux sources de nos idées: la sensation et la réflexion; [ou] plutôt il n'y en a qu'une seule, puisque le rôle de la réflexion se [bor]ne à opérer sur les données de la sensation. Or, la sensation exclut, [av]ec les idées de substance, de cause et d'infini, toutes vérités néces[sai]res. Substance et cause ne sont que des mots, car ils ne représentent, [dan]s l'hypothèse, aucune réalité perceptible; et Hume, acceptant ce [po]int de départ, avait eu raison de nier qu'il fût permis de transformer [un] simple rapport de concomitance ou de succession, dût-il, aux yeux [de] l'observateur, se reproduire toujours le même, en un rapport inva[ri]able et absolu. Ce fut donc la tâche de Reid de faire voir que tout ju[gem]ent implique, outre l'élément *à posteriori* résultat de l'expérience, [un] élément *à priori* que l'expérience ne donne pas et qu'elle ne saurait [ex]pliquer. Locke s'était mépris pour avoir voulu déterminer de prime [ab]ord l'origine même de nos idées; il en avait altéré ou méconnu la [vra]ie nature dans l'intérêt d'une explication systématique. Reid, inva[riab]lement fidèle à la méthode expérimentale, si souvent invoquée et [...]e depuis Bacon, se renferme dans l'étude des faits, [...]ipes contingents empiriques, issue de l'observation [des fai]ts particuliers, il distingua des principes

marqués d'un caractère tout différent. Les uns sont généraux ; tres, universels. Tandis que l'autorité des premiers croît en r recte du nombre des observations et des expériences sur lesq reposent, l'autorité des seconds ne souffre ni augmentation, nution : elle est aussi entière le premier jour que le dernier. principes que la réflexion découvre à la racine de tous nos jug et qu'atteste le sens commun, d'où proviennent-ils? De la sens l'expérience? Non, car ils lui sont virtuellement antérieurs; glent et la dominent. De la réflexion? Mais la réflexion, n'opé sur des données empiriques, est impuissante à les atteindre. pas, d'ailleurs, à la suite de longues recherches, ni par de l procédés que l'entendement les saisit. Sans doute, l'analyse dégager et les exprimer par des formules plus ou moins rigo mais, formulées ou non, l'intelligence les applique avec une égale. A la place de la logique artificielle de l'école qui partait de l'objet pour aboutir à l'objet lui-même, de la comparaison pour aboutir au jugement, et du jugement pour arriver à la dé de vérités nécessairement incompatibles avec le point de dé procédé qui les donne, Reid, on le voit, restituait la logique de l'esprit humain, pris, en quelque sorte, sur le fait, dans loppement de ses opérations spontanées. Ainsi, l'homme dit n ment la vérité, quand ni la passion ni l'intérêt ne lui on appris le mensonge; naturellement, il ajoute foi à la parol semblables; naturellement encore, il se confie à la stabilité de la nature. Que deviendrait-il autrement, s'il lui fallait att leçons de l'expérience et les enseignements de la raison pour duire pendant les premières années, sinon pendant tout le co vie? Principe de véracité, principe de crédulité, principe de finales, voilà quelques-unes des croyances primitives que Rei à la théorie de la table rase, et que l'école écossaise, à sa suit signées sous les noms de lois fondamentales de l'intelligence du sens commun, principes de la croyance humaine. C'est to l'aide de la même méthode que Reid traite ensuite la question gage, et qu'il reconnaît dans l'esprit humain une double facul prétative et expressive: celle-ci qui nous permet de traduire sées au dehors, celle-là de comprendre les signes naturels don vent nos semblables. En un mot, à l'origine de chacune de naissances, il retrouve et signale, avec le sens commun, l'inte décisive de quelque principe, croyance ou faculté qui, loin de de la sensation, la précède virtuellement, et, dans la réalit plique et la constitue.

Telle est, dans tous ses points essentiels, la doctrine du ouvrage de Reid, *Recherches sur l'entendement humain*. Nou connaître plus sommairement le contenu des deux autres, à sa *Essais sur les facultés intellectuelles* et les *Essais sur les facultés* Dans les *Essais sur les facultés intellectuelles*, Reid reprend loppe les thèses précédemment exposées sur le rôle et les cara la simple appréhension, du jugement et du raisonnement. Il critique de la théorie de Locke sur les questions de la percepti rieure et de la mémoire, et s'attache surtout, ce qui constitue

.. originale de son livre, à la distinction des vérités contingentes .. vérités nécessaires. On a déjà vu plus haut avec quel soin .avait déterminé l'existence et les fonctions de certaines croyances ..relles en dehors desquelles l'esprit ne saurait rien concevoir; ici, .en trouvons le catalogue détaillé. Voici d'abord la liste des vérités ..ngentes : 1° Tout ce qui nous est attesté par la conscience ou par ..s intime existe réellement; 2° les pensées dont j'ai la conscience ..les pensées d'un être que j'appelle mon esprit, ma personne, moi; .. choses que la mémoire me rappelle distinctement sont réellement ..ées; 4° nous sommes certains de notre identité personnelle et de ..tinuité de notre existence depuis l'époque la plus reculée que .. mémoire puisse atteindre; 5° les objets que nous percevons par ..nistère des sens existent réellement, et ils sont tels que nous les ..vons; 6° nous exerçons quelque degré de pouvoir sur nos actes et ..s déterminations de notre volonté; 7° les facultés naturelles par ..elles nous distinguons la vérité de l'erreur ne sont pas illusoires; ..s semblables sont des créatures vivantes et intelligentes comme ..; 9° certains traits du visage, certains sons de la voix, certains .. indiquent certaines pensées et certaines dispositions de l'esprit; ..ous avons naturellement quelque égard au témoignage humain en ..re de faits, et même à l'autorité humaine en matière d'opinion; ..eaucoup d'événements qui dépendent de la volonté libre de nos ..lables ne laissent pas de pouvoir être prévus avec une probabilité .. ou moins grande; 12° dans l'ordre de la nature, ce qui arri..ressemblera probablement à ce qui est arrivé dans des circonstances ..blables.

..ant aux vérités ou principes nécessaires, Reid a essayé de les ..er d'après les sciences auxquelles ils se rapportent, et il les distin.. : 1° en principes grammaticaux; 2° logiques; 3° mathématiques; ..héliques; 5° moraux; 6° métaphysiques. Il se contente, pour la ..art, de quelques indications sommaires. Trois seulement, à cause ..ôle important qu'ils jouent dans l'acquisition des connaissances ..aines, sont l'objet d'un examen approfondi : le principe de sub..ce, le principe de causalité et le principe des causes finales. Tou.. préoccupé du scepticisme de Hume, Reid insiste avec force sur ..eux premiers, et remet en honneur le troisième, qu'avaient sem..proscrire Bacon et Descartes. Cette double liste des vérités contin..les et des vérités nécessaires n'est ni toujours justifiée, ni suffi..ment rigoureuse. Il serait facile d'y signaler ou des répétitions ou ..lacunes; mais le travail de Reid n'en est pas moins remarquable; ..s'il n'a pas résolu le problème, il a mis, du moins, sur la voie pour ..résoudre, en faisant la part des éléments *à priori* de toute connais..ce possédée par l'esprit humain.

..ans les *Essais sur les facultés actives*, Reid combat encore la théo.. de la sensation, qui ruine, avec la liberté, le fondement même de ..e morale. Prouver que l'homme est libre, qu'il est tenu de confor.. ses actes à une loi du juste et du bien, et que la sanction de cette ..rême a son complément dans une autre vie, tel est le but qu'il se ... On sait quels nombreux systèmes de philosophie morale ..u le jour en Angleterre et en Ecosse au XVIIIe siècle; il suffit

de citer les noms de Shaftesbury, de Butler, d'Hutcheson, d
Révoltés des conséquences sauvages de la doctrine de Hobbe
que tous les philosophes écossais avaient cherché dans la r
l'homme un principe désintéressé d'action, et ils avaient cru l
soit dans les perceptions particulières d'un sens qui serait a
la bonté ou la méchanceté des actes, comme les sens physiqu
par les propriétés des corps, soit dans les sentiments de bie
naturels au cœur humain, soit dans les irrésistibles entraîne
la sympathie. L'œuvre était méritoire, sans doute; mais ils
mépris sur les vrais caractères de ce principe, et leurs explic
plus ingénieuses ne pouvaient convertir la simple absence
en un désintéressement réel. Il fallait donc creuser plus av
découvrir les bases de la morale, et c'est ce que Reid tenta d
analysant avec une rare sagacité les différents principes d'
sont en nous. Les principes primitifs d'action sont, suivant
nombre de sept : les instincts, les habitudes, les appétits, l
les affections, les intérêts, le devoir. Il les divise encore
classes, et les généralise de la manière suivante : principe
mécaniques, principes d'action animaux, principes d'action r
Dans la première classe sont compris les principes d'action
entrer en jeu, ne supposent ni délibération ni volonté; la sec
prend les principes communs à l'homme et à l'animal ; la t
les principes qui n'appartiennent qu'à l'homme en tant qu
sonnable. Reid distingue d'abord, sous le titre de princip
niques d'action, les instincts et les habitudes; l'instinct, ou
naturelle et aveugle qui nous pousse à certains actes, sans
nous proposions aucun but, et, très-souvent, sans que n
aucune idée de ce que nous faisons; l'habitude, qui n'agit
moins de sûreté que l'instinct lui-même, et qui n'en diffère
de départ que parce qu'elle est acquise. Viennent ensuite les
animaux d'action, à savoir : les appétits, les désirs et les a
Reid traite, en dernier lieu, des principes rationnels d'ac
sont l'intérêt bien entendu et le devoir. Toute cette analys
peut le dire, irréprochable, et la théorie de la liberté des a
raux, qui la couronne, est la réfutation la plus solide des
dirigées de tout temps par les sceptiques contre ce dogme ess
doit seulement regretter que Reid n'ait pas élevé sur ces fonde
système complet de morale. Sa réserve et son extrême circo
l'ont ici retenu, comme dans toutes les questions qu'il a trait
la crainte de l'hypothèse, il se refuse parfois aux plus légi
ductions. Mais c'était le caractère même de cet excellent esp
se fier qu'à l'évidence immédiate des faits et aux plus irr
données du sens commun; ce qui explique en même temps le
et les défauts de son œuvre.

Pour Reid, les sciences philosophiques sont des scienc
exactement au même titre que les sciences physiques et natu
la seule méthode qui leur soit applicable est la méthode d'ob
et d'induction. Cette méthode, il l'a pratiquée, pour son propr
avec une rigueur et une loyauté dont tous ses écrits témoign
tement. Il a combattu sans relâche l'esprit de conjecture e

montré que tous les problèmes philosophiques ont leurs élé-solution dans la connaissance préalable des phénomènes de la maine et de ses lois. Il a constitué définitivement la psycho- ... ont réclamé contre le scepticisme métaphysique et ... du sens commun et de sa conscience indigènes. Ce sont ... services. Mais Reid a eu trop peur du dogmatisme à Dans la crainte de compromettre la science par des spécula- ... il l'a réduite et mutilée. Toute question qui dé-portée de l'expérience vulgaire lui fait ombrage. Il veut bien ... un soin minutieux les phénomènes et les facultés du *moi*, ... à ignorer la nature du *moi* lui-même, comme n'étant ... accessible à l'observation. Cette extrême prudence ourner, sinon proscrire, les recherches de la métaphysique. rudence a ses dangers, comme la hardiesse, et Reid est bien ... rifier les vérités essentielles qu'il avait voulu d'abord arra-... scepticisme de Hume. La psychologie toute seule, si elle ne ... à un système sur toutes les grandes questions qui préoc-... justement l'esprit humain, n'est plus qu'une œuvre stérile : ... moins l'édifice ; et l'on peut appliquer à la doctrine ... écossais ce que disait Leibnitz de la philosophie de Des-... elle est l'*antichambre de la vérité*.

Œuvres de Reid, trad. par Jouffroy, 6 vol. in 8°, Paris, 1818. ..., *Cours d'histoire de la philosophie moderne :* école écos-... partie, t. IV, ib., 1846. — Rémusat, *Mélanges*, 2 vol. in-8°, ... W. Hamilton, *Fragments de philosophie*, trad. par ... Préface, in-8°, ib., 1840. — Adolphe Garnier, *Thèse sur* ... 8°, ib., 1840. A. B.

...ARUS (Hermann Samuel) mérite une place distinguée dans ... de la philosophie, comme disciple de Leibnitz et comme ... Kant. Né à Hambourg le 22 décembre 1694, il fit ses études ... universités et les compléta par de savants voyages. ... dans sa ville natale en 1727, il y professa la littérature clas-... la philosophie pendant plus de quarante ans, et y mourut, ... longues années de souffrances, le 1er mars 1768. Gendre ... helléniste Fabricius, il l'aida puissamment dans ses travaux ...ques. Un goût précoce et constant pour les sciences physiques ... consacrer ses loisirs à l'histoire naturelle, et le sentiment reli-... se développait à travers ces recherches opiniâtres et fécondes ... à l'avancement de ce que l'on appelait la *théologie naturelle*. ... cette branche d'études que le nom de Reimarus demeure at-... car c'est elle qu'enrichit véritablement son principal écrit, son ... *es vérités capitales de la religion naturelle* (7e édition, in-8°, ...

... tres ouvrages de philosophie sont une *Logique, ou Instruction* ... *oit usage de la raison dans la connaissance de la vérité, dé-* ... *deux principes de l'identité et de la contradiction* (in-8°, ... édition, 1790) ; puis des *Considérations générales sur l'in-* ... *animaux, particulièrement sur leurs instincts d'industrie* (2 vol. in-12, 1760). Dans ces *Considérations*, si pleines

de faits bien choisis et d'ingénieuses inductions, Reimarus étal
l'instinct propre à chaque animal tend au bien-être et à la conse
de son espèce ; qu'il est quelque chose d'inné et d'ineffaçable, en
temps qu'il est incapable de perfectionnement. Il passe aussi en
pour les réfuter ordinairement, les systèmes successivement in
en vue d'expliquer l'organisation des animaux. Les philosoph
dernes qui l'occupent spécialement sont Descartes, Cudworth, L
Malebranche, Buffon et Condillac.

Au reste, ces *Considérations* ne sont que le développement d
des parties les plus intéressantes du grand ouvrage de Reimar
ouvrage, *Sur la religion naturelle*, se compose, en effet, de dix
dont voici le sommaire : I. De l'origine des hommes et des an
— II. Ni les hommes ni les animaux ne tirent leur origine du
ou de la nature. — III. Le monde physique est par lui-même in
et, par conséquent, incapable d'une perfection interne, sans in
dance, sans nécessité éternelle; et, par conséquent aussi, pro
un autre être et à cause d'un autre être. — IV. De Dieu et de
seins dans le monde. — V. Des vues particulières de la Divinit
règne animal. — VI. De l'homme en lui-même, et spéciale
son âme. — VII. Comparaison des hommes et des animaux,
leur genre de vie et à leur destination. — VIII. De la Provid
IX. Impuissance des doutes contre la divine Providence. —
l'immortalité des âmes et des avantages de la religion.

Le point de vue qui domine chacune de ces dix parties, c'est
cipe des causes finales, ce qu'on appelait la *téléologie*. Le po
l'auteur part, c'est le fait qu'il existe un monde physique, d
maux et des hommes; que tous les animaux et tous les hommes
existé avant nous, sont morts, mais ont eu tous une fin, un b
par conséquent, un commencement; qu'ainsi ils ont leur rais
un être indépendant dont ils dérivent et relèvent. Or, il est
montrer que cet être indépendant ne saurait être le monde, ma
doit se trouver hors du monde, son ouvrage. On disserte bea
à la vérité, sur cette *génération équivoque*, par laquelle les anir
les hommes seraient sortis du limon; mais cette hypothèse est i
nable, puisque la matière inanimée ne contient pas tous les él
des corps vivants, et que, d'ailleurs, toute chose doit évidemm
pondre à une certaine intention et réaliser un dessein arrêté.
monde extérieur et sensible, considéré d'une façon abstraite, i
que du mécanisme : ce monde est une immense machine. Com
tous ses mouvements se rapportent à un but, à un dessein. Si
était renfermé dans la machine même, celle-ci serait douée d'u
fection intérieure, c'est-à-dire d'une perfection qu'elle ne ma
point, puisqu'elle ne manifeste ni véritable sensibilité ni vérita
telligence. Par soi-même, le monde n'est pas plus parfait qu'un
sans ordre. Mais comme l'idée de but se confond avec l'idée de
suffisante, le monde inanimé n'a pas en lui-même une raison suf
de son existence; et il n'a [illegible] perfection extérieure, parce q
but est situé hors de lui. [illegible] perfecti
êtres inanimés consiste [illegible]
êtres vivants.... Ces dern

s et déterminations que présente le monde. » (P. 126-144.)
être qui créa le monde inanimé pour le bien des êtres vivants.
contemplant les voies par lesquelles tout ce qui est inanimé
qui est vivant, qu'on se convainc le mieux de l'existence de
monde, n'ayant pas en lui-même la raison de son existence
ature, mais l'ayant hors de lui, dans sa fin dernière, est né-
ient l'effet d'une cause effective et infiniment sage.
me que le principe de la *teleologie*, aux yeux de Reimarus,
seul l'existence de Dieu d'une façon invincible, de même seul
ocure une véritable connaissance de la nature. Il en en est des
ns de la nature comme des produits de l'industrie : on ne les
u'en sachant à quoi ils servent. On confond souvent la simple
c la destination réelle ; toutefois, les productions de la na-
: leur raison définitive que dans l'usage qu'ils peuvent avoir
s. Aussi Reimarus trace-t-il un tableau détaillé des intentions
alisées dans le monde animé et animal. La principale diffé-
re l'homme et l'animal, il la met dans la raison, cette faculté
et à l'homme d'abstraire, de dépasser le présent, de goûter
s spirituels. Le rapport de l'âme et du corps est une influence
peut-être inexplicable, mais incontestable, cependant : il ne
oir contradiction à penser qu'une substance simple, comme
ntretienne un commerce réciproque avec une constitution
, telle que le corps.... Si le monde subsiste, c'est qu'il est
c'est-à-dire toujours créé de nouveau. Le soin constant que
id pour la conservation et le bonheur des êtres s'appelle la
e. Tous les doutes formés contre la providence, fondés sur
e du mal, se dissipent lorsqu'on fait voir que les maux,
ment et spécialement, ont un but salutaire. L'immortalité
est montrée comme possible par la simplicité des âmes ;
éelle, parce qu'il y aurait un être inutile, sans but, si l'âme
était mortelle. Si notre désir de science et de félicité n'est
ait, l'animal va plus loin que nous : car il n'a pas de con-
dans sa destinée. La disproportion entre le mérite et la ré-
exige aussi une réparation future. Quant à la religion, elle
let, entre beaucoup d'autres, d'accroître la jouissance des
restres, et non de la troubler ou de l'interdire.
ribue aussi à Reimarus la composition des fameux *Fragments
nbuttel*, publiés par Lessing en 1774 et années suivantes.
rus eut pour éditeur de plusieurs de ses ouvrages son fils
ert-Henri, connu comme naturaliste, et, à quelques égards,
eur des recherches philosophiques de son père. C. Bs.

BECK (Jean-Gustave), né en 1682 à Zelle, selon d'autres
, mort dans cette dernière ville en 1741, est un théologien
la philosophie de Leibnitz et de Wolf. Membre de la com-
ecclésiastique qui fut instituée à Berlin, par les ordres du roi
Guillaume Ier, pour examiner l'accusation d'athéisme portée
ntre Wolf, il se prononça hautement en faveur du philo-
it il ne partageait point toutes les opinions du pro-
i, à la doctrine de l'harmonie préétablie, il pré-

férait celle de l'influence physique. Ses *Considérations su divines contenues dans la confession d'Augsbourg et ce rapportent, etc.* (in-4°, Leipzig, 1731), sont précédées d'u qui est une œuvre purement philosophique. L'auteur y *Pensées sur l'âme,* et défend les droits de la raison dans ur *l'usage de la raison et de la philosophie en théologie.*

REINHARD (François-Volkmar), le plus célèbre pré l'Allemagne protestante, né en 1753, mort à Dresde en 1: son nom et son utile influence à la philosophie contempora sieurs ouvrages très-estimés au commencement de notre s de l'école de Leibnitz et de Wolf, il se distingua néanmoin: vant éclectisme et par une inclination heureuse pour la phil tique. Adversaire véhément du scepticisme, il est en n théologien doux et tolérant. Ses qualités, solides à la fois e paraissent surtout dans son *Système de la morale chréti* 1788 et 1789; 5ᵉ édition, 1815). Là se trouve une des pl des plus judicieuses comparaisons de la morale philosophi préceptes de l'Evangile.

Le principe commun assigné à l'une et à l'autre mor prunté à la doctrine de Wolf : c'est le perfectionnement ind monieux de toutes les facultés de l'homme. L'analyse que R de ces facultés et de leurs rapports atteste qu'il avait auta tration en psychologie, que d'élévation en morale.

Reinhard est, de tous les orateurs allemands, celui qui p plus grande somme de saines connaissances sur la nature et sur ses rapports avec Dieu. C.

REINHOLD (Charles-Léonard), joua un rôle assez c dans l'histoire de la philosophie allemande, surtout comm tateur et propagateur de la philosophie de Kant. Sa vie, n'est pas sans intérêt, et plusieurs de ses écrits méritent e étudiés.

Né à Vienne en 1758, fils d'un ancien sous-officier de Marie-Thérèse, s'étant fait remarquer au gymnase par son docilité, il fut reçu en 1772 comme novice au collége des Sainte-Anne. Il y était depuis une année à peine, lorsqu nouvelle de la suppression de l'ordre, par suite de laquelle à ses parents. La lettre qu'il écrivit en cette occasion es très-remarquable, qui peut servir à caractériser l'éducat par les jésuites. En 1774, le jeune Reinhold entra au barnabites, où il passa huit [illegible] où il servit vers la maître des novices et comme [illegible] de philosoph[illegible] mis dans une société de libres [illegible], dite *la L[illegible]* qui se forma vers 1780, et q[illegible] surtout (son président, Jean de Born, [illegible] de la fam[illegible] *relle des moines*), il se fit en lu[illegible] com[illegible] religion. Alors l'honnêteté de [illegible] ne [illegible] rester dans son ordre. Il résolu[illegible] et se r[illegible] Leipzig en 1783. [illegible]

nand, et lui donna sa fille en mariage. Ses *Lettres sur la* *Kant*, insérées dans cette feuille en 1786 et l'année ... rent une prompte célébrité et une chaire de philo- ...versité d'Iena, où il enseigna avec un grand succès, et ...n 1794 pour celle de Kiel. Il mourut en 1823.

...a philosophie de Kant, si nouvelle pour le fond et si diffi- ...uveauté, ne comptait encore que peu de partisans, et ... les philosophes les plus respectés de la nation. ... Reinhold concoururent puissamment à la propager, en ... prendre. Elles reparurent revues et augmentées, ... 1790 à 1792, en 2 volumes. Les huit premières sont les ... Ainsi que Reinhold l'a dit ailleurs *Mémoire sur les* *... métaphysique depuis Leibnitz et Wolf*, une sorte de syn- ... dans ... de la philosophie au moment où ... critique de Kant. La métaphysique avait cessé d'être ... n'était plus qu'un agrégat incohérent d'opinions dis- ... retour à Wolf était impossible. Cet état de choses ap- ... , et cette réforme devait commencer par une ... de la raison et de la science. Reinhold se persuada ... sa *Critique de la raison pure*, avait mis à découvert ... plus secret de l'esprit humain, et parfaitement mesuré ... de la connaissance; qu'il avait ainsi résolu heu- ... problème principal de la philosophie, et concilié en ... dogmatisme et le scepticisme, l'empirisme et le ratio- ... et la foi. La *Critique* satisfaisait à la fois sa raison ... applaudissant surtout à l'esprit pratique de la nouvelle ... de faire dépendre la morale de la spéculation, ... dessus de celle-ci, et fondant la religion elle-même sur ... dans la loi morale. Cette satisfaction, Reinhold ... communiquer aux autres, en exposant dans un langage ... élégant les principaux résultats de la philosophie ... *Lettres* eurent un grand succès, dû autant au talent de ... l'importance du sujet. Dans la première, l'auteur in- ... ancement sans exemple qu'avaient subi vers ce temps ... tous les principes, toutes les idées reçus. Selon ... était dans l'état de décadence, d'incohérence et de ... où était tombée la métaphysique. Toutes les autres ... aient de cet état de la philosophie générale en proportion ... plus ou moins intimes avec elle. La psychologie, la ... la théologie rationnelles, la philosophie religieuse ou la ... dement de nos espérances d'une vie future, y tenant de ... vaient en souffrir le plus. L'esthétique, la morale, le ... s'en ressentaient visiblement, ainsi que la jurisprudence ... positives elles-mêmes. L'histoire et les sciences physi- ... ent seules à l'abri de toute atteinte; car, pensait-on, ... plus certain que les faits, de plus immuable que la na- ... ire croissant du sensualisme. Mais qu'est-ce que la na- ... principe, et qu'est-ce que l'histoire sans philo- ... philosophie première et fondamentale était donc ... l'intérêt de toutes les sciences, surtout dans

celui de la religion, de la morale, du droit, de l'esthétique, et di tait possible qu'en se fondant sur une bonne théorie de la connais Reinhold expose ensuite les résultats de la *Critique* pour tou sciences philosophiques, et montre partout comment la solution de toutes les questions dépend de la théorie de la raison.

Le premier volume des *Lettres* est encore aujourd'hui un des e les plus clairs et les plus naïfs, si ce n'est des plus complets, *Critique de la raison pure*, et Kant lui-même rendit à l'auteu moignage qu'il l'avait parfaitement compris. Le second est con la philosophie pratique, et on le consulterait utilement pour l' de la morale et du droit philosophique.

Cependant, bien que la philosophie de Kant eût encore t assentiment, elle lui semblait laisser quelque chose à désirer. I velle théorie de la connaissance, vraie en soi, avait besoin d' menée à son principe, principe universel, sur lequel repose que, que Kant n'a pas énoncé, mais qu'il suppose partout. R prétendit suppléer à ce défaut dans sa *Nouvelle théorie de la fac présentative* (1789), ouvrage auquel se rattachent trois autres *des Destinées de la philosophie de Kant* (1789); — *du Fondeme science philosophique* (1791); — *Mémoires pour servir à la con des mésintelligences entre les philosophes* (2 vol., 1790-94).

En remontant à l'origine de nos connaissances, Kant en ava ment distingué les sources diverses, selon la psychologie reçu il n'avait pas songé à les déduire d'un principe commun, à les r à un fait unique et primitif. Cependant la vie intellectuelle e est *une* dans son origine comme dans sa fin; elle est le dévelop progressif d'un même principe, bien que, dans son cours, ce d pement offre des aspects et des produits divers. Or, ce princi une réminiscence de Leibnitz peut-être, Reinhold le plaça *faculté représentative*. La représentation dans l'esprit en géné être considérée en soi, indépendamment des catégories, et pr connaissance, puisque celle-ci en résulte. De la représentatio distinguer le sujet où elle a lieu et l'objet qu'elle représente : l'unité ou la synthèse du sujet et de l'objet dans la conscience par la faculté représentative Reinhold entendait la conscien même, non l'aperception ou la conscience de soi pure, mais science que le sujet a de lui-même dans l'intuition d'un objet même qu'il le conçoit comme tel et qu'il s'en distingue. La re tation en soi est ce qui, dans la conscience, est rapporté à l'ob sujet, et ce qui se distingue de l'un et de l'autre.

La représentation, ainsi définie, suppose une faculté qui e cause et qui la précède dans le sujet; et, de même que le no rique de représentation comprend l'intuition sensible, le co toute espèce d'idées; de même la sensibilité, l'entendement et sont compris sous le nom général de faculté représentative commune de toutes les autres facultés. L'idée de cette facu mière ne peut être déduite que du seul fait de la représentat même comme principe de la conscience. Ce principe est aussi de départ de la théorie de la connaissance et de toute philosop cette manière, ce qui n'était qu'une hypothèse dans la *Cri*

ns, qui supposait que la connaissance des objets réels dépendait, me part, des formes subjectives de l'entendement, et, d'un autre é, de la matière objective qui vient affecter la sensibilité, se trouve luit et établi.

Cette *théorie élémentaire*, comme l'appelait son auteur, rencontra nombreux adversaires, les uns la trouvant inutile, les autres insuffinte. Reinhold lui-même se rangea à ce dernier avis, quand parut hte, qui remonta jusqu'au principe suprême de la conscience elleme. Avec une sincérité qui l'honore, Reinhold se déclara ouvertent pour la nouvelle *théorie de la science*, et il ne lui restait que la ire d'avoir le premier senti l'insuffisance de la *Critique* de Kant et rché à la compléter.

Cependant, ayant fait la connaissance personnelle de Jacobi, qui it venu s'établir dans le Holstein, il ne tarda pas à entrer dans ses s. Si d'abord Fichte lui avait mieux fait comprendre la philosophie Kant, maintenant il se persuada que Jacobi complétait Fichte. Il aya de concilier ensemble l'idéalisme de l'un et le réalisme de l'autre. st à cette époque qu'il publia ses *Paradoxes de la dernière philohie* et ses deux *Lettres à Lavater et à Fichte* (1799) sur la foi en u. Il ne considérait pas Fichte comme un athée; mais il regrettait Dieu ne pût être logiquement reconnu dans son système. D'un re côté, la philosophie de Jacobi, la philosophie de la foi et du senent, ne put le satisfaire à la longue. Il admettait avec Jacobi que u se révèle dans la conscience humaine; et par là même il renonçait ancien idéalisme qui faisait de toute connaissance un savoir purent subjectif, et il aspirait à une sorte d'idéalisme absolu et objectif, plutôt de réalisme rationnel.

La *Logique* de Bardili, qui parut en 1799, le confirma dans ces disitions. Selon Bardili, la pensée n'est pas une faculté purement subtive ou humaine, mais une activité productive de l'ordre universel, primant ses formes et ses lois à la matière; elle est la pure possibilité namique, la force qui crée le monde, le principe de toute réalité. Il nsuivait que la logique n'était plus seulement le système des formes la pensée humaine, mais identique avec l'ontologie, la science des ncipes éternels et de l'essence des choses. Cette doctrine, qui n'était uvelle que dans la forme, Reinhold s'empressa de l'adopter, et s'efça de l'établir à sa manière en la combinant avec les idées de Jacobi. soutint que la raison prise en soi, distinguée de l'entendement comme nple faculté logique ainsi que de l'expérience sensible, et considérée mme pensée absolue et universelle, était la manifestation de Dieu, principe de toute réalité et de tout savoir; que les lois de la raison ient aussi celles des choses, et que l'ordre *idéal*, ou ce qui, dans re pensée, s'annonce avec les caractères de l'absolu, du nécessaire, l'universel, correspondait parfaitement au monde *réel*, au système rnel de l'être véritable : de là, pour la métaphysique, le problème rechercher, par l'analyse des idées et des lois de la raison pure, les opriétés et les rapports universels et immuables de la pensée et de réalité. C'est dans ce sens qu'il publia divers écrits qui furent peu marqués.

Il considérait avec raison comme une des causes principales du dé-

accord des opinions la confusion qui régnait dans le langage philosophique, et qui provenait surtout de ce que souvent le même mot [illegible] pris dans des acceptions différentes. Il chercha vainement à remédier à cette confusion dans sa *Synonymique à l'usage des sciences philosophiques* (1812). Il termina sa carrière par un écrit intitulé *Qu'est-ce que la vérité* (1820)? Là, il se résume en quelque sorte, en cherchant à concilier l'autorité de la raison avec la foi positive, la révélation de Dieu dans l'intelligence et le cœur de l'homme avec les révélations historiques.

Les variations philosophiques de Reinhold sont celles mêmes de la pensée allemande jusqu'à Schelling. L'enthousiasme avec lequel il accueillait une philosophie nouvelle et la facilité avec laquelle il y renonçait, non sans en retenir une bonne part, avaient une même source: un ardent amour de la vérité, et l'esprit critique joint à un vif désir de conciliation. Il aurait voulu embrasser toutes les doctrines, concilier tous les systèmes raisonnables.

Reinhold a laissé un fils, qui est professeur à Iéna, et qui a publié en 1825 une *Vie* de son père avec sa *Correspondance*. M. Reinhold fils est lui-même auteur de plusieurs ouvrages très-estimables, entre autres, d'une bonne *Histoire de la philosophie*, dont la 3ᵉ édition a paru à Iéna en 1845, en 2 vol. gr. in-8°. J. W.

REMI d'Auxerre est le plus célèbre régent qu'aient eu les écoles publiques de Paris, durant le IXᵉ siècle. On a lieu de croire qu'il enseignait tous les arts libéraux; mais les objets principaux de son cours étaient la musique, la grammaire et la dialectique. Il a laissé deux ouvrages, l'un et l'autre inédits, où l'on rencontre quelques renseignements sur ses opinions philosophiques. L'un est une *Exposition sur la Grammaire* de Donat, qui se trouve à la Bibliothèque nationale, ancien fonds latin, n° 712; l'autre, un *Commentaire sur le Satyricon* de Martianus Capella, commentaire dont on possède de nombreux manuscrits. Remi d'Auxerre doit être compté parmi les réalistes, et même parmi les plus intempérants. On lui doit cette définition de l'humanité: « C'est l'unité substantielle des individus humains. » Il dit encore de la substance, que « c'est un tout réel, et que les substants (ou, pour mieux parler, les êtres) sont tous consubstantiels; » ce qui signifie que la personnalité doit être considérée comme une forme adventice, [illegible] par accident, et que le véritable fonds de l'être est une nature commune que tous les singuliers possèdent en participation: *Cujus participatione consistit omne quod est*. Cette doctrine est le spinozisme. Disciple de Jean Scot Erigène, Remi d'Auxerre est le maître d'Anselme de Cantorbéry. B. H.

RÉMINISCENCE (de *rursus* et de *meminisse*, se souvenir une seconde fois; [illegible] en grec, et *Wiedererinnerung*, en allemand, sont composés de la même manière). Il y a une différence entre le souvenir et la réminiscence: le premier est seulement la connaissance du passé ou d'un fait antérieurement perçu; la seconde est un acte par lequel nous cherchons à ressaisir un souvenir incomplet. Elle n'est donc pas seulement un [illegible] plus, un effort de notre

intelligence pour réunir les fragments de souvenir que nous possédons déjà, et reconstituer le souvenir tout entier. C'est ainsi qu'une seule parole nous rappelle une phrase ou tout un discours que nous avons entendu; qu'à l'aide de quelques notes nous recomposons dans notre esprit la mélodie qui nous a charmés. C'est ainsi que Platon veut que toutes nos idées soient de simples réminiscences d'une science complète que nous possédions dans une autre vie (*Voyez* le *Ménon*). Aristote explique la réminiscence par une sorte d'habitude qui relierait ensemble dans notre âme nos idées et nos impressions, dans l'ordre même où elles se sont présentées, quand, d'ailleurs, elles ne sont pas liées entre elles par les lois nécessaires de la logique. Aussi, les choses que nous avons le moins de peine à nous rappeler, sont celles qui s'enchaînent de cette façon, ou qui composent un ordre nécessaire, comme les mathématiques. Viennent ensuite les choses auxquelles nous pensons le plus souvent, et qui restent unies dans notre pensée par l'habitude, cette seconde nature. La réminiscence mérite ainsi d'être considérée comme une sorte de raisonnement par lequel nous remontons d'une première impression ou d'une première idée à une autre, de celle-ci à une troisième, jusqu'à ce que nous ayons atteint le point de départ et reconstitué le souvenir tout entier. La réminiscence n'est que dans l'esprit, et n'appartient qu'à l'homme; tandis que la mémoire, susceptible de se modifier par l'âge, et de s'affaiblir, ou même de disparaître par la maladie, est, jusqu'à un certain point, une faculté dépendante du corps, et que l'homme partage avec les animaux. *Voyez* Aristote, *de la Mémoire et de la Réminiscence*, c. 2.

REUCHLIN (Jean), qui, par amour du grec, a traduit son nom allemand par celui de Capnion, est un des savants les plus illustres de la renaissance, et un des restaurateurs de la philosophie kabbalistique combinée avec les idées de Pythagore. Il naquit à Pforzheim, alors résidence du margrave de Bade, en 1455. Le margrave l'ayant distingué de bonne heure, l'attacha à son fils Frédéric, qui fut dans la suite évêque d'Utrecht, et Reuchlin accompagna ce jeune prince à Paris, en 1473, pour y continuer avec lui ses études. Il y revint ensuite seul, et s'appliqua avec ardeur à la langue grecque, sous la direction d'Hermonyme de Sparte. En 1474, il se rend à Bâle, où il se fait recevoir docteur en philosophie, et commence, avec Jean de Wesel, l'étude de l'hébreu, dont le médecin juif Jacob Jehiel Loanz lui donna plus tard une connaissance plus complète. De la Suisse il retourne en France, et, tout en donnant des leçons de grec pour subsister, il suit les cours de la Faculté de droit, dans les universités d'Orléans et de Poitiers. En 1481, nous le trouvons à Tubingue, d'abord simple étudiant pour le grade de docteur, puis avocat. En 1482, il parcourt l'Italie, attaché à Eberhard, alors comte de Wurtemberg, et depuis duc de Souabe, en qualité de secrétaire. De retour en Allemagne, en 1484, il est nommé assesseur à la cour suprême de Stuttgart, et remplit diverses fonctions diplomatiques, jusqu'à la mort d'Eberhard. Ayant passé quelques années à Heidelberg dans l'étude et dans la retraite, il est envoyé à Rome, en 1498, par Eberhard II, auprès du pape Alexandre VI, qu'il charma par sa sagesse et son éloquence. A

Rome, il continua ses études hébraïques près du rabbin Abdias Sforno, et il étonna par son érudition grecque le célèbre Argyropule. Après cette mission si heureusement remplie, et quelques autres non moins honorables, Reuchlin est nommé juge, pour les villes impériales, au tribunal de la ligue de Souabe, nouvellement institué à Tubingue. Il remplit cette charge, pendant onze ans, à la satisfaction générale; et c'est au moment où il veut se retirer du monde et des affaires, qu'un violent orage éclate contre lui. Un juif baptisé, de Cologne, nommé Pfefferkorn, avait obtenu de l'empereur un édit pour faire brûler tous les livres hébreux qui contiendraient quelque passage contraire au christianisme; Reuchlin, sommé de concourir à cet acte de vandalisme, s'y refusa, et fit plus encore : par respect pour la propriété, dans l'intérêt des lettres et de la théologie même, il prit la défense des ouvrages condamnés à la destruction. Cette conduite et les écrits par lesquels il la justifiait, lui ayant attiré l'animadversion de la Faculté de théologie de Cologne, il reçut l'ordre de se rétracter, sous peine d'être mis en jugement comme hérétique. Au lieu d'une rétractation, Reuchlin publia une défense (*Defensio contra calumniatores suos colonienses*, in-4°, Tubingue, 1513 et 1514) qui ne fit qu'irriter les esprits. Sommé par le grand inquisiteur de Mayence, Jacques Hoogstraten, de comparaître devant lui, dans le délai de six jours, Reuchlin en appela au saint-siége, qui, à son tour, renvoya l'affaire devant l'évêque de Spire. Pendant que celui-ci le déclarait absous, les théologiens de Cologne le condamnaient, aux applaudissements des universités de Louvain, d'Erfurt, de Mayence et de Paris. Porté une seconde fois devant le pape, qui avait alors d'autres affaires sur les bras, le procès fut indéfiniment ajourné par un ordre de surseoir. Enfin, après avoir beaucoup souffert dans la guerre qui éclata entre la ligue de Souabe et le duc Ulrich, Reuchlin allait prendre possession d'une chaire de grec et d'hébreu, que lui offrait l'université de Tubingue, lorsqu'il mourut à Stuttgart, le 30 juin 1522, avec la réputation d'un des plus grands hommes de son siècle.

Des nombreux ouvrages de Reuchlin, deux seulement méritent de nous occuper ici : *de Verbo mirifico*, in-f°, Bâle, 1494; Tubingue, 1514; Lyon, 1522. et ailleurs; — *de Arte cabalistica*, in-f°; Haguenau, 1517 et 1530. Voici un résumé fidèle du premier de ces ouvrages, qui est, sans contredit, le plus original et le plus intéressant. Il a la forme d'un dialogue entre un philosophe épicurien appelé Sidonius, le juif Baruch et Capnion, c'est-à-dire l'auteur lui-même. On y distingue autant de parties que de personnages. La première partie, consacrée à la réfutation de la philosophie épicurienne, ne contient rien qui appelle particulièrement l'attention. La seconde partie a pour but d'etablir que toute sagesse et toute vraie philosophie vient des Hébreux; que Platon, Pythagore, Zoroastre ont puisé leurs idées religieuses dans la Bible, dont la langue et les croyances ont laissé des traces dans les livres sacrés de tous les peuples. Puis vient une explication métaphysique des différents noms de Dieu. Le premier et le plus célèbre de ces noms, le *ego sum qui sum*, est traduit, dans la philosophie de Platon par les mots τὸ ὄντως ὄν. Le second, que nous rendons par *lui*, et qui exprim[illegible]mutabilité de Dieu, son éternelle identité,

également conservé par Platon, dans le *même* (ταὐτόν), opposé au *autre* (θάτερον). Dieu, dans l'Ecriture sainte, est aussi appelé *le feu*, et prend souvent la forme dans les visions des prophètes. En effet, lui qui éclaire et qui anime tous les êtres; il est la lumière et la [vie d]u monde. Ce *feu* n'est pas autre chose que l'*ether* des stoïciens et [des h]ymnes d'Orphée. Ces trois noms nous désignent l'essence de Dieu [sous] trois aspects différents; il y en a d'autres qui expriment ses at[tribu]ts. Mais lorsque, pénétrant au delà de tout attribut et de tout point [de v]ue determiné, on veut concevoir la substance divine telle qu'elle [est e]n elle-même, dans son unité absolue, alors on l'appelle par le nom [qu'il] est défendu de prononcer, par le tétragramme sacré, par le mot [*Jeho*]*vah*.

[Nu]l doute, pour Reuchlin, que le *tetractys* de Pythagore ne soit un [souv]enir du tétragramme hébreu, et que le culte de la *decade* n'ait été [inspi]iné en l'honneur des dix *sephiroth* de la kabbale. On se ferait dif[ficile]ment une idee de toutes les merveilles qu'il sait decouvrir ensuite [dans] les quatre lettres dont se compose, en hebreu, le mot *Jehovah*: [ce so]nt les quatre éléments, les quatre qualités essentielles des corps, [les q]uatre principes géométriques, etc.; et chacune de ces lettres, con[sidér]ée à part, ne nous offre pas une signification moins mystérieuse.

[E]nfin, dans la troisième partie, on demontre, par des procédés sem[blab]les, que les textes de l'Ancien Testament contiennent, sous une [form]e mystique, tous les dogmes chrétiens. Ainsi, dans le premier [vers]et de la *Genèse* : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la [terre], » nous trouvons le mystère de la Trinité; car les trois lettres [dont] se compose, en hébreu, le mot créer (*bara*), peuvent être consi[déré]es comme les initiales des termes qui expriment, dans la même [lang]ue, les trois personnes divines. Le nom de Jésus, traduit en hé[breu], n'est que le nom même de Jehovah, avec une lettre de plus [(*sc*]*hin*), qui, pour les adeptes de la kabbale, est le symbole du feu [et d]e la lumière; parce que le Verbe est la lumière spirituelle, Dieu [deve]nu visible par son incarnation dans l'humanite. Sans nous arrêter [plus] longtemps à ces détails, nous dirons quelle est la conclusion de ce [livr]e. Toute philosophie qui n'est pas une pure négation de Dieu, comme [l'épi]curisme et le scepticisme, toute science métaphysique prend sa [sour]ce dans la révélation. Mais la révélation est un fait continu, qui [s'ét]end de l'origine de l'homme à l'avénement du christianisme. Elle se [part]age en trois époques, pendant chacune desquelles Dieu se montre [sous] un aspect différent, et reçoit, par conséquent, de l'Ecriture sainte, [un a]utre nom. Sous le règne de la nature, il s'appelle le *Tout-Puissant* [(*S*]*hadaï*), ou plutôt le fecondateur, le nourricier des hommes : tel est [le D]ieu des patriarches. Sous le règne de la loi, ou depuis la révélation [de] Moïse jusqu'à la mission de Jésus-Christ, il s'appelle le *Seigneur* [(*A*]*donaï*), parce qu'alors il est le roi et le maître du peuple élu. Sous [le r]ègne de la grâce, il se nomme *Jésus*, ou le Dieu libérateur.

[L]*e de Arte cabalistica* est plutôt un ouvrage historique que dogma[tiqu]e; c'est une expositon du système des kabbalistes (*Voyez* KABBALE), [sur] lequel les *Thèses* de Pic de la Mirandole n'avaient encore jeté que [de c]onfuses lueurs; mais cette exposition, n'étant pas puisée aux véri[tabl]es sources, est nécessairement très-incomplète et dépourvue de cri-

tique. L'auteur admet toutes les fables répandues parmi les juifs sur l'origine de la kabbale. Il y mêle ses propres idées, selon lesquelles la philosophie grecque n'est qu'un souvenir ou une imitation des livres saints; mais, de même qu'il a reconnu la doctrine de Platon dans la Bible, il fait dériver le système de Pythagore des traditions kabbalistiques, avec lesquelles il n'a que des ressemblances extérieures et superficielles, et pas la moindre liaison historique. Le livre est dédié au pape Léon X, sans doute par mesure de prudence, et a, comme le *de Verbo*, la forme d'un dialogue entre trois personnages : le pythagoricien Philolaüs, le mahométan Marranus, et Simon, descendant du célèbre Simon ben Jochaï, l'auteur présumé du *Zohar*.

REUSCH (Jean-Pierre), né en 1691, à Almersbach, mort à Iéna en 1754, avait professé longtemps, dans l'Université de cette ville, la philosophie et la théologie. Tout en se rattachant à l'école de Leibnitz et de Wolf, il essaya de la modifier et de la perfectionner. Il se déclara principalement contre la doctrine de l'harmonie préétablie, la considérant comme une hypothèse sans fondement, et propre à nous faire douter de l'existence des corps. Voici la liste de ses écrits philosophiques : *Via ad perfectiones intellectus compendiaria*, in-8°, Eisenach, 1728; — *Systema logicum*, in-8°, Iéna, 1734, 1760; — *Systema metaphysicum antiquiorum atque recentiorum*, in-8°, ib., 1735.

X.

RHOEDUS (Thomas), né en Écosse, professeur de philosophie à Rostock, eut, de son temps, quelque renom. Il nous a laissé des thèses et un recueil de dissertations métaphysiques. Nous ne connaissons que la seconde édition de ce recueil; elle parut après la mort de l'auteur, sous ce titre : *Thomæ Rhœdi, Britanni, philosophi acutissimi, pervigilia metaphysica, desideratissima*, Rostock, in-4°, 1618. Les principaux fragments dont se compose cet ouvrage ont pour objet la définition de l'être en tant qu'être. Thomas Rhœdus établit d'abord que l'être considéré comme un tout intégral, composé d'une matière et d'une forme, est l'être dont s'occupe le physicien, et il se demande ensuite si l'être métaphysique serait, à l'opposé, l'être de raison du Docteur Subtil et de ses disciples : c'est ce qu'il conteste, en prouvant que l'être de raison est, à proprement parler, la chimère ou le non-être. Pour conclure, il déclare que la métaphysique s'occupe de l'être réel, mais de l'être réel pris en général, réservant aux autres parties de la science l'étude des étants, mobiles ou immobiles, qui, sous des différents aspects, appartiennent au genre de la substance. Les opinions de Rhœdus sur la nature de l'être métaphysique furent attaquées par Henningus Arnisæus, célèbre professeur de Francfort. La réponse de Rhœdus se trouve dans la thèse suisuivante : *De objecto metaphysicæ dissertatio elenctica*, Rostock, in-4°, 1610. On lui doit encore : *De accidente proprio theoremata philosophica*, ib., in-4°, 1609. Thomas Rhœdus se donnait pour un des adversaires de la méthode scolastique; en d'autres termes, pour un novateur. Il le fut moins qu'il prétendit l'être. Nous ne pouvons que le compter au nombre des thomistes éclairés.

B. H.

les images de l'Ecriture. Nul n'a porté plus loin l'art de trans- les expressions et les faits en métaphores inattendues, sous lles se cache, comme un sens profond, une situation de l'âme. nous représente, dit-il, Nabuchodonosor, qui, après avoir été é d'une vision mystique, la perdit, pour la recevoir plus tard ius de développement, si ce n'est que la grâce de la contempla- ous est donnée d'en haut, nous est ensuite retirée pendant quelque , et rendue avec plus d'abondance. » *De Eruditione hominis ris, occasione accepta ex somnio Nabuchodonosor*, c. 1.) Et s : « Par le tabernacle de l'Alliance, il faut comprendre l'état fection. Où est la perfection de l'âme, là est l'habitation de Plus l'âme s'approche de la perfection, plus elle s'allie étroite- à Dieu. Mais autour du tabernacle doit régner un portique ; il ne ent ndre par le portique, la discipline du corps ; par le ta- le, la discipline de l'âme, etc. » *Nonnullæ allegoriæ tabernaculi , etc., in initio*. Le principal ouvrage de Richard de Saint- , sur la contemplation, a pour titre *Benjamin major, de gratia nplationis, occasione accepta ab arca Moysis*. Il est partagé en ivres.

e prédilection pour l'allégorie ne fut sans doute pas étrangère ns d'amitié qui unirent Richard de Saint-Victor à saint Bernard; aractérise cette époque, et sous ce rapport mérite d'être étudiée e une des formes de croyance et de piété qui domina longtemps prits. Elle intéresse le philosophe, qui juge avec raison dignes le tous les aspects sous lesquels le sentiment religieux, la croyance eu et l'aspiration vers lui, se produisent dans l'humanité.

s traités sortis de la plume de Richard de Saint-Victor sont nom- . Ils ont été réunis en un volume in-f°, et imprimés ainsi plusieurs La meilleure édition est celle de Rouen, Jean Berthelin, 1650 : elle e aux soins de Jean de Toulouse, chanoine régulier de Saint- r, naturellement admirateur d'un des écrivains les plus distin de son ordre. On trouvera la liste des manuscrits inédits dans *oire littéraire de la France*, t. XIII, p. 486. Ellies Dupin a cu le reprocher à Richard de Saint-Victor le défaut d'élévation ; crits prouvent, au contraire, qu'il eut une âme élevée et des ents généreux ; et si l'expression en est un peu subtile, cette té tient plus à l'époque qu'à l'écrivain. H. B.

-ITER Jean-Paul-Frédéric, plus connu sous le nom de Jean- 'est pas seulement considéré en Allemagne comme un écrivain, un romancier du premier ordre, mais aussi comme un pen- un philosophe original. Il naquit, en 1763, à Wiensiedel; étu- 1780, la philosophie et la théologie à l'université de Leipzig; oyageant de ville en ville, passant de Leipzig à Weimar, de r à Berlin, de Berlin à Cobourg, il vécut pendant plusieurs an- ans la pauvreté, en donnant des leçons particulières. Enfin, à le 1817, pourvu d'une pension du prince Dalberg et, plus tard, de Bavière, il se fixa à Baireuth, où il mourut en 1825.

ul est un philosophe à la manière de Jacobi et de J.-J. Rous- 'on puisse cependant le ranger dans aucune école. Son

esprit et ses idées philosophiques se montrent surtout dans le vrages suivants : *la Vallée de Campan, ou de l'Immortalité de l* in-8°, Erfurt, 1797; — *l'Anéantissement, vision,* dans ses *Œ complètes,* et le tome II des *Récréations* de Becker, in-8°, 1796: *Songe et la Vérité,* in-8°, Baireuth, 1797; — *Palingénésies*, 2 in-8°, Leipzig et Gera, 1798; — *Introduction à l'Esthétiqu* 3 part., in-8°, Hambourg, 1804, et Tubingue, 1813; — *Levan Théorie de l'éducation,* 2 vol. in-8°, Brunswick, 1807; Stut 1813; — *Selina, ou de l'Immortalité,* in-8°, Stuttgart, 1827.

« Une triple foi, dit Jean-Paul (*Introduction à l'Esthétique*), presque tous les peuples : la foi en Dieu, dans la loi morale e l'immortalité de l'âme. Cette foi a revêtu différentes formes, ma est restée la même au fond, et c'est toujours par elle que les p dans leur jeunesse, sont guidés vers la civilisation. C'est plu que la réflexion, séparant l'idée de la réalité, et ne respecta même le monde présent, a pu mettre en doute la vie future. »

Outre certains philosophes, le dogme de l'immortalité a pour en les hommes d'action, comme César, dont l'existence se confon celle de l'Etat, et les hommes sensuels qui ont perdu leur â étouffé leur cœur dans de grossiers plaisirs. Néanmoins, il y d'hommes qui osent nier résolûment l'immortalité de l'âme. Il y peu aussi qui y croient d'une manière décidée, effrayés qu'ils s la grandeur d'une telle destinée, comparée avec notre existenc restre. La plupart balancent incertains entre l'affirmation et l gation. Il y a cependant, dans notre âme, un monde spiritue reluit comme un soleil du sein des nuages du monde matériel; c monde de la vertu, de la beauté et de la vérité. Cette triade h nique nous élève nécessairement au-dessus de cette terre, av quelle elle n'a rien de commun; car elle ne sert ni à notre servation, ni à notre félicité actuelle. Nous avons une faim di le goût d'un Dieu, et la terre ne nous offre que la nourritu bêtes. De cet amour infini, nous sommes forcés de conclure existence sans terme.

Ces idées sont particulièrement développées, avec une grande sance d'imagination, dans la *Vallée de Campan.* Le roman de : est destiné à faire ressortir, par les ressources réunies de la po de la logique, les conséquences de la doctrine qui ne laisse à l'h aucune espérance après la mort. Admettez résolûment que to nous périt avec le corps, alors l'existence des peuples et des s est sans but, le passé est perdu pour le présent, et le présent l'avenir; le monde n'est qu'un cimetière qui va s'élargissant touj un Dieu solitaire règne sur des mourants et des morts. L'amour devient impossible entre les hommes; car, sans l'immortalité ne peut dire *j'aimais,* il dira seulement *je voulais aimer.* L'a suppose la vie; et, sans l'immortalité, la vie n'est qu'une appa vaine.

Tout le monde connaît la *Vision* de Jean-Paul, traduite par dame de Staël, dans le livre *de l'Allemagne;* c'est toujours la pensée, l'horreur et la désolation que présente l'athéisme.

On trouve également des idées élevées et très-saines dans *Les*

la Théorie de l'education. L'éducation est une puissance multiple et [illegible]iée, car elle n'est pas seulement donnée par l'école, mais aussi [p]ar la famille, par la nature à laquelle on appartient, et, enfin, par [le] temps où l'on vit. Le but de l'éducation est, comme l'a dit Kant, [de] réaliser l'homme idéal que chacun porte en soi. Par conséquent, [il] faut développer également toutes les facultés de l'enfant; mais en [res]pectant son caractère individuel, car l'idéal infini de l'humanité ne [se] réalise pas tout entier dans un homme; les facultés sont inégalement [et] diversement reparties entre les individus. Il faut s'occuper du ca[rac]tère encore plus que de l'intelligence. Il faut faire reposer l'édu[cat]ion sur la morale et la morale sur l'idée de Dieu. Jean-Paul ne par[tag]e pas l'opinion de Rousseau, que l'enseignement religieux doit [êtr]e différé jusqu'à l'âge de raison, mais il demande que l'enfant n'en[ten]de prononcer le nom de Dieu que rarement, et dans des moments [sol]ennels, afin qu'il se présente toujours à son esprit avec le caractère [du] sublime. Surtout, il faut lui donner l'exemple de la piété, et lui ap[pre]ndre à respecter tous les cultes, comme autant de langues qui ex[pri]ment les mêmes sentiments. L'*Esthétique* de Jean-Paul, sa *Théorie [du] beau, et des moyens de l'exprimer*, est digne de sa morale et de [sa] métaphysique; mais sa manière de l'exposer est trop liée à son [sty]le littéraire pour qu'il soit possible d'en donner une rapide ana[lys]e. X.

RIDIGER ou **RUDIGER** (André), né à Rochlitz en 1673, étudia [d'a]bord la philosophie et la théologie à l'université de Halle, sous la di[rec]tion de Thomasius, en qui il avait trouvé tout à la fois un maître et [un] protecteur. Le séjour de Halle étant contraire à sa santé, il se rendit, [dan]s l'intention d'y continuer ses études théologiques, à l'université [d'I]éna; mais les leçons particulières, sur lesquelles il avait compté [pou]r vivre, lui ayant fait défaut, il quitta cette dernière ville pour al[le]r à Leipzig. Là, de nouveaux obstacles l'attendaient. Les théolo[gie]ns de Halle étaient en très mauvaise odeur auprès de ceux de Leip[zi]g, et Ridiger, en se vouant à l'état ecclésiastique, n'aurait jamais [pu] espérer, en Saxe, le plus chétif emploi. Il quitta donc la théologie [pou]r la jurisprudence, qu'il ne tarda pas à abandonner pour la méde[cin]e. Il s'arrêta enfin à cette dernière Faculté, mais sans abandonner [la] philosophie, qu'il enseigna avec succès dans des cours particuliers, [et] à laquelle il consacra de nombreux ouvrages, en même temps qu'il [pra]tiquait l'art de guérir. Il mourut à Leipzig en 1731.

Ni la science ni le talent ne manquèrent à Ridiger. C'était un esprit [pén]étrant, mais essentiellement critique. Il apercevait bien les vices de [la] philosophie regnante; mais, après avoir changé plusieurs fois d'o[pin]ion, il ne put jamais réussir à enfanter lui-même un système défi[nit]if. Ses études se portèrent principalement sur la logique, qu'il eut [cep]endant le tort de ne pas distinguer assez de la métaphysique; et, [dan]s cette science, ce qui le préoccupa le plus, c'est la distinction, [jus]qu'alors négligée jusqu'alors, de la vérité et de la vraisemblance. Il essaye [éga]lement de définir avec précision la différence qui existe entre les [ma]thématiques et la philosophie. Celle-ci, selon lui, ne peut s'ap[pu]yer que sur une démonstration sensible ou sur l'expérience, et celles-

là sur une démonstration intelligible. C'est convenir, en d'aut mes, que tout ce que nous savons de l'existence et de la nat choses, que toute connaissance philosophique a son fondement témoignage des sens. En effet, Ridiger appartient à l'école sens Il attribue l'étendue à la substance de l'âme, ainsi qu'à toutes le créées, et considère l'élasticité comme la propriété essentie corps. Dans ses *Vues générales sur la nature*, ou ce que l'on alors la physique, il essaye d'unir le principe vital avec le princ canique, et reconnaît comme premiers principes de la nature l la vie, l'éther ou la lumière, l'air et la terre. Il soutint cette contre le mathématicien Richter, en même temps qu'il défenda Wolf l'étendue de l'âme, et combattait, au nom du libre arbit pothèse de l'harmonie préétablie.

Les principaux écrits de Ridiger sont : *Disputatio de eo quo ideæ oriantur a sensatione*, in-4°, Leipzig, 1704 ; — *de Sens fulsi, libri quatuor*, in-8°, Halle, 1709, et in-4°, Leipzig, 1 *Philosophia synthetica*, in-8°, Halle, 1707, et Leipzig, 1711 Cette seconde édition a pour titre : *Institutiones eruditionis ; — divina, recta via eademque inter superstitionem et atheismum ad utramque hominis felicitatem naturalem atque moralem* i in-4°, Francfort-sur-le-Mein, 1716 ; — *Philosophia pragmatic* Leipzig, 1723 ; — *Instruction pour l'apaisement de l'âme*, in 1721 (all.) ; — *Opinion de Wolf sur l'existence et la nature de d'un principe spirituel en général, et objections de Ridiger*, in- 1727 (all.).

RIEBOV ou **RIBBOV** [*Riebovius*], né à Luchow en 170 Hanovre en 1774, après avoir occupé pendant longtemps la théologie de l'université de Gœttingue, est un partisan de défendit le professeur de Halle contre les accusations de Lange, trant que sa philosophie était parfaitement d'accord avec le du christianisme. Il a laissé deux ouvrages : *Développement rationnelles de M. Wolf sur Dieu, etc.*, in-8°, Francfort et 1726 (all.) ; — *Dissertatio de anima brutorum*, jointe à de tions de *Rorarius*, in-8°, Helmstædt, 1829.

RIXNER (Thaddei-Anselme), né à Tegernsée, près de entre 1780 et 1785, mort à Munich en 1838, après avoir ét sivement moine bénédictin au couvent de Metten, dans la b vière, professeur de philosophie au lycée d'Amberg, et enfin libre (membre *extraordinaire*) de l'Académie des sciences de se montra d'abord un disciple ardent de Schelling ; mais, sur sa carrière, il se rapprocha de l'école de Hegel. C'est dans l' ces deux philosophes qu'il composa les ouvrages suivants, to lemand : *Aphorismes pour servir de guide dans l'étude de la phie*, in-8°, Landshut ... — le même ouvrage refondu av tre : *Aphorismes po* ... *parties de la philosophie*, 2 in-8°, Sulzbach, 1 ... *el de* ... *de la philos* vol. in-8°, 1822 ... *Maximes et recueillies dans le* ... *et dispo*

re *alphabétique*, in-8°, Amberg, 1828; — *la Vie et les opinions des cé-res physiciens de la fin du XVIIe et du commencement du XVIIIe siècle*, blié avec la collaboration de Thaddæi Siber, in-8°, Sulzbach, 1819; *Histoire de la philosophie dans la vieille Bavière, la Souabe bavaroise en Franconie*, in-8°, Munich, 1835. X.

ROBERT, évêque de Lincoln, que l'on appelle encore Robert sthed, Grosthead, Grostead, Gratheard, et, en français, Robert se-Tête, né à Strodboock dans les premières années du XIIIe siè-, fit ses premières études au collége d'Oxford, et vint les achever, nt l'usage, à Paris. Étant évêque de Lincoln, il fut un des ad-ires les plus résolus et les plus éloquents de l'omnipotence ro-ine, et mourut, dit-on, excommunié. La liste de ses écrits philo-iques est assez longue. On trouvera dans l'*Historia litteraria* de . Cave et dans l'*Anglia sacra* de Wharton le détail des ouvrages its de Robert de Lincoln. Les catalogues de la Bibliothèque natio-le ne nous font connaître qu'un seul manuscrit de Robert qui ait la osophie pour objet : c'est une glose sur le livre de la *Consolation* de ce que contient le n° 200 du fonds de St-Victor. De ses ouvrages im-més, ceux qui nous intéressent sont : 1° *Roberti Lincolniensis in libros Physicorum breve compendium*, in-f°, Venise, 1498 et ; in-8°, Paris, 1538; — 2° *In Analytica Posteriora*, in-f°, ise, 1497, ouvrage souvent réimprimé à Venise, au XVe et au siècle, comme nous l'atteste le *Repertorium bibliographicum* de n. Robert de Lincoln appartenait à la secte réaliste, et, comme il un des premiers interprètes d'Aristote dans l'université de Paris, doit supposer qu'il exerça quelque influence sur la direction des es-. A ce titre, ses écrits méritent d'être étudiés avec soin. Il croyait permanence objective des universaux, non-seulement au sein des es, mais au delà des choses, dans les corps célestes, et il considé-les vertus de ces corps comme les *raisons causales* des universaux rels. Son système sur l'origine et les conditions de l'être, est, on oit, celui qu'Aristote met au compte de Platon dans le septième e de sa *Métaphysique*. Robert de Lincoln l'avait retrouvé dans le *re des causes*, commenté par le juif David. Roger Bacon était un irateur passionné de Robert de Lincoln. Il y a beaucoup d'analogie tre les opinions et le caractère de ces deux maîtres. B. H.

ROBINET (Jean-Baptiste-René), naquit à Rennes le 23 juin 1735. rès avoir fait ses études avec un certain succès, il entra chez les uites; mais il ne put y rester. L'esprit de son siècle l'avait déjà at-nt, et il passa presque sans transition de l'institut de Loyola dans camp des philosophes. Après quelques années consacrées à des tra-x très-divers, il se rendit en Hollande, et y fit paraître son livre la *Nature* (4 vol. in-8°, Amst., 1761-68), que l'autorité n'au- pas permis d'imprimer en France. Telle fut l'impression que fit ord cet ouvrage, que, publié sans nom d'auteur, il fut attribué aux ins les plus célèbres de l'époque, à Diderot, à Helvétius, à Vol-i-même. Soit loyauté, soit amour-propre, Robinet ne voulut r aux autres la responsabilité de son œuvre, et il la reven-

diqua en très-bons termes, où la fermeté s'unit à la modestie. tune grandit moins vite que son nom. Obligé. pour vivre, de se aux gages des libraires, il publia des romans traduits de l'an s'adressa même à des ressources moins honorables. S'étant p on ne soit par quel moyen, un certain nombre de lettres de V il les vendit à un libraire au prix de vingt-cinq louis, et les fit para le titre de *Lettres secretes de Voltaire* (in-8°. Genève, c'est-à-dire 1765). Il quitta la Hollande un peu plus tard, s'arrêta quelque Bouillon, où il travailla avec Castilhon à différentes entreprises lit et revint à Paris en 1778. Quoique vivement attaqué, peu d'an paravant, par l'abbé Barruel et le P. Richard (*la Nature en c avec la religion et la raison*, in-8°. Paris, 1773), le livre *de la* avait laissé si peu de traces, que Robinet fut nommé censeur i put garder ces fonctions jusqu'à l'époque où elles furent sup Durant les orages de la revolution, il se retira à Rennes, où i le 24 janvier 1820, après avoir rétracté, si l'on en croit ses bio les opinions de toute sa vie, et signé la déclaration « qu'il vou et mourir dans le sein de l'Eglise catholique, apostolique et r en communion avec le souverain pontife et les évêques légi institués par lui. »

L'ouvrage de Robinet étant peu lu aujourd'hui, et, à l'exce Buhle, qui en parle d'une manière très-confuse, aucun histor philosophie n'ayant jugé à propos de s'y arrêter, nous croy d'en donner ici une rapide analyse.

Le partage du bien et du mal sur la terre; la génération et duction des êtres; le fondement de l'ordre moral, ou le princ société, des lois et des mœurs; la nature des êtres intellige pour nous servir des expressions mêmes de Robinet, la *phy esprits;* enfin la nature et les attributs de Dieu, tel est le su plexe du livre *de la Nature*. Il se compose, comme on voit, blèmes les plus élevés de la morale, de la philosophie naturel psychologie et de la métaphysique. Voici maintenant, dans ordre, les solutions proposées.

Les biens et les maux répandus dans la nature prennent e un équilibre parfait. Le plaisir et la douleur, le vice et la ve comme des espèces qui ont un cours réglé, et qui haussent et toujours en même proportion. Les êtres les plus parfaits apr ceux qui ont reçu les facultés les plus puissantes et les plus ric aussi les plus susceptibles de se corrompre, de devenir méch par conséquent, les plus malheureux; en sorte qu'il y a comp entre les facultés de chaque être et le bien ou le repos dont Mais la croyance à l'équilibre des biens et des maux se fonde sur cette hypothèse métaphysique : il n'y a d'immuable que l ce qui n'est pas, Dieu et le néant; l'être fini change à chaque ins dans un instant donné, il ne possède que la plus petite part possib stence; en sorte qu'il perd, d'un moment à un autre, autant d'e qu'il en reçoit; et comme exister, c'est le bien, ne pas exister voilà l'équilibre de l'un et de l'autre établi par le fait même de l tion. Il se démontre aussi par tous les grands phénomènes de ture : par la nutrition, qui ne peut restaurer sans détruire; pa

...e qui détruit autant qu'elle produit; par la sensibilité, qui ne donne ... de plaisir sans peine. Il se démontre enfin par l'ordre social, où ... un état a ses soins et ses misères; par les développements de l'intelligence, les progrès des sciences, des lettres et des arts, auxquels s'attache un égal nombre d'inconvénients et d'avantages. C'est cette théorie qu'un homme d'esprit s'est efforcé de restaurer, au commencement de ce siècle, sous le nom de *Système des compensations*.

Non-seulement, tous les êtres ont la même condition, c'est-à-dire la même part de biens et de maux; ils ont aussi la même origine; ils naissent et se reproduisent de la même manière. En effet, comme les animaux et les plantes, les minéraux et même les astres sont soumis, d'après Robinet, aux lois de la génération. « Pourquoi, dit-il, ce qui est vrai des corps que contiennent les astres, ne le serait-il pas des astres eux-mêmes? Oui, tout est vivant dans la création, et tout reçoit et communique la vie d'une manière au fond uniforme. » Avec la génération et la vie, on rencontre partout les organes nécessaires à la production de ces deux phénomènes; tous les êtres sont donc organisés; les corps bruts n'existent pas; et une grande partie de l'ouvrage que nous analysons est consacrée à démontrer physiquement cette organisation universelle.

En un mot, tous les êtres ne sont que des variétés du type animal; par conséquent, les lois qui les gouvernent, les principes auxquels ils obéissent sont essentiellement les mêmes, quoique mis en rapport avec les facultés de chacun d'eux. Or, la loi universelle de la nature animale, quelle est-elle? C'est l'instinct. Donc, la loi sur laquelle se fondent la société et les mœurs, la loi de l'espèce humaine, la loi morale enfin, n'est qu'un instinct plus parfait que celui des autres animaux, ou un sens d'un autre ordre; « sens intérieur qu'on ne peut mieux comparer qu'au goût du doux et de l'amer, et qui nous détermine à juger du juste et de l'injuste, comme nous jugeons des saveurs, avant toute réflexion. » Il agit aussi à la manière de la vue, lorsqu'il nous rend sensibles à la beauté et à la difformité des actions, comme nous le sommes à la beauté et à la laideur des choses visibles. Il agit à la manière de l'ouïe, en nous faisant concevoir les bonnes et les mauvaises actions comme des accords et des discords; à la manière de l'odorat, en nous représentant la vertu comme un parfum; enfin, à la manière du tact. Le sens moral est donc un véritable sens comme un autre, et il a aussi son organe, mais caché dans les profondeurs de notre organisation.

De la théorie de l'instinct moral, nous sommes naturellement conduits à celle de l'âme en général, ou ce que Robinet appelle la *physique des esprits*. Partant de ce principe, emprunté à Leibnitz, que l'univers est un certain développement de semences préexistantes, notre philosophe suppose que tous les esprits, dès l'instant de la création, ont existé en germe ou en raccourci, unis à des germes d'organisation. Ainsi, point d'âme sans corps, ni de corps sans âme. Ces deux natures ne dérivent pas l'une de l'autre; mais elles ne peuvent ni exister, ni se concevoir l'une sans l'autre. A chacune des fonctions de l'esprit, aux sensations, aux idées, aux volontés, correspondent certains organes intérieurs, certaines fibres du cerveau; en sorte que le

diqua en très-bons termes, où la fermeté s'unit à la modestie. tune grandit moins vite que son nom. Obligé. pour vivre, de se aux gages des libraires, il publia des romans traduits de l'ang s'adressa même à des ressources moins honorables. S'étant p on ne soit par quel moyen, un certain nombre de lettres de V il les vendit à un libraire au prix de vingt-cinq louis, et les fit parai le titre de *Lettres secrètes de Voltaire* (in-8°. Genève, c'est-à-dire 1765). Il quitta la Hollande un peu plus tard, s'arrêta quelque Bouillon, où il travailla avec Castilhon à différentes entreprises litt et revint à Paris en 1778. Quoique vivement attaqué, peu d'an paravant, par l'abbé Barruel et le P. Richard (*la Nature en c avec la religion et la raison*, in-8°. Paris, 1773), le livre *de la* avait laissé si peu de traces, que Robinet fut nommé censeur r put garder ces fonctions jusqu'à l'époque où elles furent sup Durant les orages de la révolution, il se retira à Rennes, où il le 24 janvier 1820, après avoir rétracté, si l'on en croit ses bio les opinions de toute sa vie, et signé la déclaration « qu'il voul et mourir dans le sein de l'Eglise catholique, apostolique et r en communion avec le souverain pontife et les évêques légit institués par lui. »

L'ouvrage de Robinet étant peu lu aujourd'hui, et, à l'exce Buhle, qui en parle d'une manière très-confuse, aucun histor philosophie n'ayant jugé à propos de s'y arrêter, nous croy d'en donner ici une rapide analyse.

Le partage du bien et du mal sur la terre; la génération et l duction des êtres; le fondement de l'ordre moral, ou le princi société, des lois et des mœurs; la nature des êtres intellige pour nous servir des expressions mêmes de Robinet, la *phy esprits;* enfin la nature et les attributs de Dieu, tel est le suj plexe du livre *de la Nature*. Il se compose, comme on voit, blèmes les plus élevés de la morale, de la philosophie naturell psychologie et de la métaphysique. Voici maintenant, dans l ordre, les solutions proposées.

Les biens et les maux répandus dans la nature prennent e un équilibre parfait. Le plaisir et la douleur, le vice et la ve comme des espèces qui ont un cours réglé, et qui haussent et toujours en même proportion. Les êtres les plus parfaits aprè ceux qui ont reçu les facultés les plus puissantes et les plus ric aussi les plus susceptibles de se corrompre, de devenir méch par conséquent, les plus malheureux; en sorte qu'il y a comp entre les facultés de chaque être et le bien ou le repos dont Mais la croyance à l'équilibre des biens et des maux se fonde sur cette hypothèse métaphysique : il n'y a d'immuable que l ce qui n'est pas, Dieu et le néant; l'être fini change à chaque inst dans un instant donné, il ne possède que la plus petite part possib stence; en sorte qu'il perd, d'un moment à un autre, autant d'e qu'il en reçoit; et comme exister, c'est le bien, ne pas exister voilà l'équilibre de l'un et de l'autre établi par le fait même de l tion. Il se démontre aussi par tous les grands phénomènes de ture : par la nutrition, qui ne peut restaurer sans détruire; pa

be, qui détruit autant qu'elle produit; par la sensibilité, qui ne donne
point de plaisir sans peine. Il se démontre enfin par l'ordre social, où
chaque état a ses soins et ses misères; par les développements de l'intelligence, les progrès des sciences, des lettres et des arts, auxquels
s'attache un égal nombre d'inconvénients et d'avantages. C'est cette
théorie qu'un homme d'esprit s'est efforcé de restaurer, au commencement de ce siècle, sous le nom de *Système des compensations*.

Non-seulement, tous les êtres ont la même condition, c'est-à-dire
la même part de biens et de maux; ils ont aussi la même origine; ils
naissent et se reproduisent de la même manière. En effet, comme les
animaux et les plantes, les minéraux et même les astres sont soumis,
d'après Robinet, aux lois de la génération. « Pourquoi, dit-il, ce qui
est vrai des corps que contiennent les astres, ne le serait-il pas des astres
eux-mêmes? Oui, tout est vivant dans la création, et tout reçoit et
communique la vie d'une manière au fond uniforme. » Avec la génération et la vie, on rencontre partout les organes nécessaires à la production de ces deux phénomènes; tous les êtres sont donc organisés; les
corps bruts n'existent pas; et une grande partie de l'ouvrage que nous
analysons est consacrée à démontrer physiquement cette organisation
universelle.

En un mot, tous les êtres ne sont que des variétés du type animal;
par conséquent, les lois qui les gouvernent, les principes auxquels ils
obéissent sont essentiellement les mêmes, quoique mis en rapport avec
les facultés de chacun d'eux. Or, la loi universelle de la nature animale,
quelle est-elle? C'est l'instinct. Donc, la loi sur laquelle se fondent la
société et les mœurs, la loi de l'espèce humaine, la loi morale enfin,
n'est qu'un instinct plus parfait que celui des autres animaux, ou un
sens d'un autre ordre; « sens intérieur qu'on ne peut mieux comparer
qu'au goût du doux et de l'amer, et qui nous détermine à juger du
juste et de l'injuste, comme nous jugeons des saveurs, avant toute réflexion. » Il agit aussi à la manière de la vue, lorsqu'il nous rend
sensibles à la beauté et à la difformité des actions, comme nous le
sommes à la beauté et à la laideur des choses visibles. Il agit à la manière de l'ouïe, en nous faisant concevoir les bonnes et les mauvaises
actions comme des accords et des discords; à la manière de l'odorat,
en nous représentant la vertu comme un parfum; enfin, à la manière
du tact. Le sens moral est donc un véritable sens comme un autre, et
a aussi son organe, mais caché dans les profondeurs de notre organisation.

De la théorie de l'instinct moral, nous sommes naturellement conduits à celle de l'âme en général, ou ce que Robinet appelle la *physique des esprits*. Partant de ce principe, emprunté à Leibnitz, que
l'univers est un certain développement de semences préexistantes,
notre philosophe suppose que tous les esprits, dès l'instant de la création, ont existé en germe ou en raccourci, unis à des germes d'organisation. Ainsi, point d'âme sans corps, ni de corps sans âme. Ces
deux natures ne dérivent pas l'une de l'autre; mais elles ne peuvent ni
exister, ni se concevoir l'une sans l'autre. A chacune des fonctions de
l'esprit, aux sensations, aux idées, aux volontés, correspondent certains organes intérieurs, certaines fibres du cerveau; en sorte que le

diqua en très-bons termes, où la fermeté s'unit à la modestie. tune grandit moins vite que son nom. Obligé. pour vivre, de s aux gages des libraires, il publia des romans traduits de l'an s'adressa même à des ressources moins honorables. S'étant on ne soit par quel moyen, un certain nombre de lettres de V il les vendit à un libraire au prix de vingt-cinq louis, et les fit para le titre de *Lettres secrètes de Voltaire* (in-8°. Genève, c'est-à-dir 1765). Il quitta la Hollande un peu plus tard, s'arrêta quelque Bouillon, où il travailla avec Castilhon à différentes entreprises lit et revint à Paris en 1778. Quoique vivement attaqué, peu d'ar paravant, par l'abbé Barruel et le P. Richard (*la Nature en avec la religion et la raison*, in-8°. Paris, 1773), le livre *de l* avait laissé si peu de traces, que Robinet fut nommé censeur put garder ces fonctions jusqu'à l'époque où elles furent sup Durant les orages de la révolution, il se retira à Rennes, où le 24 janvier 1820, après avoir rétracté, si l'on en croit ses bio les opinions de toute sa vie, et signé la déclaration « qu'il vou et mourir dans le sein de l'Eglise catholique, apostolique et en communion avec le souverain pontife et les évêques légi institués par lui. »

L'ouvrage de Robinet étant peu lu aujourd'hui, et, à l'exc Buhle, qui en parle d'une manière très-confuse, aucun histo philosophie n'ayant jugé à propos de s'y arrêter, nous croy d'en donner ici une rapide analyse.

Le partage du bien et du mal sur la terre; la génération et duction des êtres; le fondement de l'ordre moral, ou le prin société, des lois et des mœurs; la nature des êtres intellige pour nous servir des expressions mêmes de Robinet, la *ph esprits;* enfin la nature et les attributs de Dieu, tel est le su plexe du livre *de la Nature*. Il se compose, comme on voit, blèmes les plus élevés de la morale, de la philosophie nature psychologie et de la métaphysique. Voici maintenant, dans ordre, les solutions proposées.

Les biens et les maux répandus dans la nature prennent e un équilibre parfait. Le plaisir et la douleur, le vice et la v comme des espèces qui ont un cours réglé, et qui haussent et toujours en même proportion. Les êtres les plus parfaits ap ceux qui ont reçu les facultés les plus puissantes et les plus ri aussi les plus susceptibles de se corrompre, de devenir méc par conséquent, les plus malheureux; en sorte qu'il y a comp entre les facultés de chaque être et le bien ou le repos dont Mais la croyance à l'équilibre des biens et des maux se fond sur cette hypothèse métaphysique : il n'y a d'immuable que ce qui n'est pas, Dieu et le néant; l'être fini change à chaque ins dans un instant donné, il ne possède que la plus petite part possil stence; en sorte qu'il perd, d'un moment à un autre, autant d'e qu'il en reçoit; et comme exister, c'est le bien, ne pas exister voilà l'équilibre de l'un et de l'autre établi par le fait même de tion. Il se démontre aussi par tous les grands phénomènes de ture : par la nutrition, qui ne peut restaurer sans détruire; pa

détruit autant qu'elle produit; par la sensibilité, qui ne donne plaisir sans peine. Il se démontre enfin par l'ordre social, où al a ses soins et ses isères; par les développements de l'in-e, les progrès des sciences, des lettres et des arts, auxquels he un égal nombre d'inconvénients et d'avantages. C'est cette u un homme d'esprit s'est efforcé de restaurer, au commence-ce siècle, sous le nom de *Système des compensations.*

ent ment, tous les êtres ont la même condition, c'est-à-dire part de biens et de maux; ils ont aussi la même origine; ils et se reproduisent de la même manière. En effet, comme les et les plantes, les minéraux et même les astres sont soumis, tel met, aux lois de la génération. « Pourquoi, dit-il, ce qui s corps que est tement les astres, ne le serait-il pas des astres es? Oui, tout est vivant dans la création, et tout reçoit et que la vie d'une manière au fond uniforme » Avec la généra-ve, on rencontre partout les organes nécessaires à la produc-es deux phénomènes; tous les êtres sont donc organisés; les ats n'existent pas; et une grande partie de l'ouvrage que nous s est consacrée à démontrer physiquement cette organisation le.

mot, tous les êtres ne sont que des variétés du type animal; équent, les lois qui les gouvernent, les principes auxquels ils sont essentiellement les mêmes, quoique mis en rapport avec es de chacun d'eux. Or, la loi universelle de la nature animale, t-elle? C'est l'instinct. Donc, la loi sur laquelle se fondent la les mœurs, la loi de l'espèce humaine, la loi morale enfin, un instinct plus parfait que celui des autres animaux, ou un autre ordre; « sens intérieur qu'on ne peut mieux comparer ût du doux et de l'amer, et qui nous détermine à juger du e l'injuste, comme nous jugeons des saveurs, avant toute ré- » Il agit aussi à la manière de la vue, lorsqu'il nous rend à la beauté et à la difformité des actions, comme nous le a la beauté et à la laideur des choses visibles. Il agit à la ma-louïe, en nous faisant concevoir les bonnes et les mauvaises omme des accords et des discords; à la manière de l'odorat, représentant la vertu comme un parfum; enfin, à la manière Le sens moral est donc un véritable sens comme un autre, et son organe, mais caché dans les profondeurs de notre orga-

théorie de l'instinct moral, nous sommes naturellement con-elle de l'âme en général, ou ce que Robinet appelle la *physi-esprits.* Partant de ce principe, emprunté à Leibnitz, que est un certain développement de semences préexistantes, losophe suppose que tous les esprits, dès l'instant de la créa-t existe en germe ou en raccourci, unis à des germes d'orga-Ainsi, point d'âme sans corps, ni de corps sans âme. Ces tres ne dérivent pas l'une de l'autre; mais elles ne peuvent ni ni se concevoir l'une sans l'autre. A chacune des fonctions de aux sensations, aux idées, aux volontés, correspondent cer-anes intérieurs, certaines fibres du cerveau; en sorte que le

corps n'est animé que par l'esprit, et que l'esprit ne pense que p corps. Si ce n'est pas là le matérialisme, c'est du moins une doc qui lui est très-favorable.

Quant à la nature et aux attributs de Dieu, Robinet pense que l qu'on s'en fait ordinairement n'est que l'idée même de l'homme, é à des proportions chimériques. Par conséquent, il se propose de fier la notion du premier être de tout alliage d'anthropomorphi et, dans ce but, il s'applique à démontrer qu'aucun des attrib la nature humaine ne convient à Dieu, puisque l'homme est u fini, divers, successif; tandis que Dieu est infini, un, indivi Cependant, comme il nous est impossible de donner à Dieu des buts inférieurs à ceux que nous apercevons en nous, et que les qu des créatures sont le seul moyen que nous ayons de nous repré le Créateur, il faut nous résigner à cette conclusion, que la natu vine nous est absolument incompréhensible. Nous savons que existe; nous le connaissons comme créateur : car l'effet nous atte cause, et le fini l'infini; mais entre ces deux ordres d'existence par conséquent, entre Dieu et l'homme, il n'y a aucune analogie sible : ils diffèrent à la fois de degré et de nature. La cause pre habite une gloire inaccessible, et tout ce que nous pouvons faire de la distinguer de ce qui n'est pas elle. Après avoir parlé du Cré Robinet, dans une dernière partie de son livre, qui a pour ti *l'Origine, de l'antiquité et des bornes de la nature*, s'explique au la création. Il veut que la création soit éternelle, mais non le m non les objets créés. Il croit que Dieu, de toute éternité, donn nature une existence temporaire, la seule qui lui convienne; e cette proposition, il pense échapper à la fois à deux opinions extr celle qui considère le monde comme éternel, et celle qui suppos a été créé après une éternité. Cette même hypothèse le sauve du zisme, qui confond le monde avec Dieu : car l'existence du mo complète pas celle de Dieu, et la nature créée n'ajoute rien à la incréée.

Telle est la doctrine philosophique, nous ne dirons pas le sy de Robinet, plus ambitieuse de nouveauté que de vérité, plus que conséquente, plus aventureuse qu'originale. Elle n'apparti proprement parler, à aucune école; mais elle emprunte à plu leurs principes les plus importants, sans trop s'occuper de leur ports : à Locke la théorie de la connaissance par les sens; à Le la loi de continuité, l'idée d'une vie répandue dans toute la na d'un certain équilibre du bien et du mal; à Hutcheson l'hypoth l'instinct moral.

Au livre *de la Nature* se rattachent les *Considérations sophiques sur la graduation naturelle des formes de l'être, ou de la nature qui apprend à former l'homme*, in-8°, Amst., Ce volume ne renferme guère que des extraits de divers natura qui devaient servir de matériaux à un autre ouvrage, que R n'a pas composé. — M. Damiron a consacré à Robinet un m étendu, dont des fragments ont été publiés dans le *Compte des séances de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. vi 2 série.

ou ROELL (Hermann-Alexandre), théologien hollandais,
trecht, en 1718, et grand partisan de la philosophie carté-
la défendait contre les adversaires qu'elle avait en Hollande,
de l'appliquer à la théologie. On a de lui deux écrits : *Roelii*
de religione naturali, in-f°, Franecker, 1686 ; — *Dispu-*
hilosophicæ de theologia naturali duæ, de ideis innatis
de Vries diatribæ oppositæ, in-8°, ib., 1700, et Utrecht,
X.

ULT fut un des premiers et des plus zélés propagateurs
nisme en France, par ses livres et ses leçons. Voyant en
plus fermes appuis de la philosophie nouvelle, Clerselier
sa fille en mariage, sans tenir compte de l'infériorité de sa
et de sa fortune.
ochant aux disciples de Descartes leur stérilité et leur ser-
ement à la doctrine du maître, Leibnitz fait une exception
en faveur de Rohault. Il s'attacha, surtout, à la physique,
it naturel le portait : « La nature, par un avantage tout sin-
avait donné un esprit tout à fait mécanique fort propre à
t à imaginer toutes sortes d'arts et de machines, et, avec
nains artistes et adroites pour exécuter tout ce que son ima-
pouvait lui représenter. » Il inventait et faisait une foule
ces. Il jouit d'une grande réputation. Les jeunes gens de
qualité venaient lui demander des leçons. Des professeurs
es, dit Clerselier, n'ont point eu honte d'abandonner leurs
ur devenir ses disciples. Bien plus, sa réputation s'étant
pays étranger, il lui en venait de toute part, et en si grand
qu'il ne pouvait plus suffire à tous. Toutefois, il a tiré sa
le gloire des conférences publiques qu'il faisait à Paris tous
dis. On y voyait accourir des personnes de toute sorte de
conditions, des prélats, des abbés, des courtisans, des
des philosophes, des écoliers et des régents, des provin-
s étrangers, et des dames qui étaient placées au premier
selier nous apprend aussi la méthode qu'il suivait dans ses
es. Il expliquait, l'une après l'autre, toutes les questions de
en commençant par l'établissement de ses principes, et
t ensuite à la preuve des effets les plus particuliers et les
. Il publia, en 1771, un *Traité de physique*, dont le succès
se, non-seulement en France, mais à l'étranger. « Nos li-
it Clerselier, tâchent partout de le contrefaire ; dans les pays
il s'imprime publiquement, et déjà on l'a traduit dans plu-
gues. » Il fut annoté par Antoine Legrand, et traduit en
Samuel Clarke. Pendant longtemps le *Traité de physique* de
nt un ouvrage classique en France et en Angleterre. Il se
ide surtout par la méthode et la clarté.
est aussi l'auteur d'un petit ouvrage intitulé *Entretiens de*
e, où il s'applique surtout à repousser toutes les accusa-
pouvaient attirer la censure sur ses principes et sur ceux
tes. Dans la première partie, pour calmer les partisans
d'Aristote, il cherche à établir la similitude des principes

généraux de la physique de Descartes, à quoi il ne parvient qu'en altérant singulièrement le vrai sens du péripatétisme. Dans la seconde partie il traite de l'automatisme des bêtes, et il tâche de répondre aux objections que provoquait de toute part l'hypothèse de Descartes. De même que Descartes, Clerselier et beaucoup d'autres cartésiens, et non moins malheureusement, il a voulu aussi démontrer l'accord de la philosophie cartésienne avec les principes du concile de Trente, relativement au dogme de l'eucharistie. Suivant cette philosophie, les accidents du pain et du vin, au lieu d'être dans les objets eux-mêmes, sont dans des impressions de nos sens; ils ne sont pas réellement dans les choses, mais en nous : ils sont donc non-seulement séparables, mais séparés des objets. Or, avons-nous quelque difficulté à concevoir que Dieu puisse faire par lui-même, dans nos sens, les mêmes impressions que le pain et le vin y feraient s'ils n'avaient pas été changés? C'est ainsi que, selon Rohault, le cartésianisme facilite l'explication de l'eucharistie. Malgré tous ces efforts pour concilier le cartésianisme avec la foi, et les principes de la physique avec les décisions du concile de Trente sur la transsubstantiation, Rohault n'en demeura pas moins suspect sous le rapport de la foi, et quelques persecutions troublèrent la fin de sa vie. En voici le dernier trait, rapporté par Clerselier : « Son curé, qui, d'ailleurs, était assuré de sa foi pour s'être plusieurs fois entretenu avec lui sur ce mystère, se crut obligé, lorsqu'il lui porta le saint viatique, pour avoir des témoins qui pussent, comme lui, répondre de sa foi, de l'interroger en présence de toute la compagnie qui assistait à cette triste cérémonie, sur les principaux articles de notre croyance. » Il mourut en 1672, et fut enterré à Sainte-Geneviève, à côté de son maître Descartes.

Voir, sur Rohault, la préface de Clerselier, au second volume des *Lettres de Descartes*, et aux *OEuvres posthumes* de Rohault, in-4°, Paris, 1682. Consultez l'*Histoire de la philosophie du* XVIIe *siècle*, par M. Damiron. F. B.

ROMAGNOSI (Gian-Domenico), philosophe et jurisconsulte italien, naquit à Salso-Maggiore, près de Plaisance, en 1761. Après avoir fait ses premières études au collége Alberoni, à Plaisance, il suivit, à Parme, les cours de l'Université, et prit le grade de bachelier en droit civil et en droit canon. Il fut successivement préteur de la ville de Trente, en 1793, secrétaire général du ministère de la Justice, sous la domination française; professeur de droit public à l'université de Parme, ensuite de Milan, et plus tard de Pavie. Destitué de ses fonctions au retour de l'ancien gouvernement, en 1817, il chercha d'abord des ressources dans les cours particuliers qu'il fit, tantôt à Milan, tantôt à Venise; puis ayant accepté, en 1824, sur l'invitation de lord Guilford, une chaire à l'université de Corfou, il conserva cette position jusqu'à sa mort, arrivée en 1835. Romagnosi a laissé les ouvrages suivants, tous consacrés à la philosophie proprement dite, ou à la philosophie du droit : *la Genèse du droit pénal* (*Genesi del diritto penale*), 3 vol. in-8°, 1791 et 1823; Florence, 1832; — *Introduction à l'etude du droit public* (*Introduzione allo studio del diritto publico*), 2 vol. in-8°, Parme, 1805; — *la Philosophie morale des anciens*

istica morale filosofica), in-12, Milan, 1832; — *de l'Enseignement* *itif des mathématiques* (*dell' Insegnamento primitivo delle mate-* *iche*), 2 vol. in-8°, ib., 1832; — *Qu'est-ce que le bon sens* (*Che* *e la mente sana*)? in-8°, ib., 1827; — *de la Suprême économie* *savoir humain* (*della Suprema economia dell' umano sapere*), in-8°, 1828. — On lui attribue encore d'autres petits écrits, et une *de* part dans la traduction italienne du *Manuel de l'Histoire de la* *osophie*, de Tennemann (in-8°, Milan, 1832), et les notes qui y ajoutées. X.

ROMAINS (PHILOSOPHIE CHEZ LES). Le génie politique et militaire Romains, et leur respect pour la tradition, pour la sagesse des *è*res, *sapientia majorum*, les rendaient peu propres aux pures *c*ulations de la pensée : aussi n'ont-ils produit aucun philosophe premier ordre, aucun système; et quant à la philosophie grecque, ne pénétra chez eux qu'assez tard, c'est-à-dire vers le milieu *u*e siècle avant l'ère chrétienne. Leur orgueil national, justifié le succès de leurs armes et la puissance de leurs institutions, ne *v*ait pas les disposer à accueillir facilement des idées étrangères; *i*s telle est l'attraction qu'exercent sur l'esprit humain ces grandes *s*tions qui s'agitent dans les écoles depuis Thalès et Pythagore *q*u'à notre temps, qu'elles finissent toujours par triompher des jugés et des passions de chaque âge, de chaque peuple. Aussi, *s*que Athènes envoya en ambassade près du sénat trois de ses philo*s*phes les plus célèbres, Diogène le stoïcien, le péripatéticien Archée*s*, et Carnéade, le chef de la nouvelle Académie, la jeunesse ro*m*aine accourut en foule à leurs leçons. Elle écouta avec une cu*rio*sité ardente ces discussions, tantôt graves, tantôt subtiles, qui dé*rou*laient à ses yeux un monde tout nouveau. Carnéade, surtout, *réu*ssit à la captiver par la souplesse de sa parole et la finesse de sa *dia*lectique. En vain Caton le Censeur fit-il partir au plus vite ces *hô*tes dangereux, le mal était fait; la philosophie grecque, par l'édu*cat*ion de la jeunesse, avait conquis l'élite de la nation : *Græcia capta* *fer*um *victorem cepit*. Déjà, comme nous l'apprenons de Cicéron et de *P*lutarque, Tiberius Gracchus avait eu pour maîtres Diophane de Mi*ty*lène et Blossius de Cumes, élevé dans la philosophie stoïcienne par *An*tipater de Tarse. Un autre stoïcien beaucoup plus célèbre, Panæ*tiu*s, réunit à ses leçons Scipion l'Africain, le jurisconsulte Rutilius *Ru*fus, l'augure Mucius Scævola, Sextus Pompée, Lælius, qui avait *ég*alement entendu Diogène le Babylonien, et beaucoup d'autres *jeu*nes gens des familles les plus distinguées, et devenus plus tard des *ho*mmes illustres. Caton lui-même, si nous en croyons Cicéron, le *v*ère Caton, cédant au torrent, se mit à étudier, à la fin de ses *jou*rs, la langue et la philosophie grecques.

Mais, même en devenant les disciples de la Grèce, les Romains *d*èrent fidèles à leur caractère. Les doctrines métaphysiques de Pla*ton* et d'Aristote ne rencontrèrent parmi eux que de rares et obscurs *par*tisans. Le scepticisme absolu de Pyrrhon et d'Ænésidème les *tro*uva encore plus rebelles; car on ne voit pas qu'ils lui aient fourni *un* seul disciple. Ils montrèrent plus de penchant pour le scepticisme

mitigé, ou le probabilisme de la nouvelle Académie; mais à cette opinion ils joignaient toujours les enseignements plus élevés et plus mâles du Portique. C'est aux systèmes qui donnent le plus de place à la morale, qui poursuivent le plus directement le but pratique de la vie, et ne considèrent les autres questions que dans leur rapport avec ce but; en un mot, c'est au stoïcisme et à l'épicurisme qu'ils s'attachèrent de préférence. A la première de ces écoles se rattachent, outre les disciples de Panætius que nous venons de nommer, tout ce que Rome, dans les derniers siècles de son histoire, renfermait encore de cœurs généreux et de véritables citoyens : le second Brutus, le savant Varron, Caton le jeune, celui qui mourut à Utique, pour ne pas survivre à la liberté de son pays, et les derniers soutiens du nom romain sous la tyrannie des empereurs, ceux qu'on peut appeler les martyrs de la philosophie stoïcienne : Canius Julius, Thraséas Pætus et Helvidius Priscus. Le stoïcisme n'agit pas seulement sur les idées et les sentiments des Romains, il pénétra aussi dans leur législation, il régénéra leur jurisprudence. L'influence de cette doctrine philosophique sur le droit romain, quelques efforts qu'on ait faits dans ces derniers temps pour la révoquer en doute, demeure un fait incontestable. Tous les principes généraux des jurisconsultes romains, et l'on en peut citer un grand nombre, sont des maximes stoïciennes fondées sur l'idée que les stoïciens se faisaient de la raison et de l'universalité des lois. C'est pour cela même que le droit romain a été défini *la raison écrite, ratio scripta.* Dès le premier contact de l'esprit romain avec la philosophie grecque, nous voyons Mucius Scævola, l'élève de Panætius, fonder une école de jeunes jurisconsultes auxquels il enseigna les principes du stoïcisme, et qui comprend dans son sein Aquilius Gallus et Lucilius Balbus, tous deux contemporains de Cicéron. N'est-ce point cette école, continuée par un autre stoïcien, Servius Sulpicius, le disciple de Posidonius, qui se prolonge jusqu'à Gaïus, à Ulpien et à Paul?

La philosophie épicurienne semble avoir exercé sur la société romaine une action plus étendue, plus générale, mais beaucoup moins profonde. Son influence attaquait plus les mœurs que les opinions et les institutions. Aussi ne cite-t-on qu'un petit nombre de ses partisans avoués et réfléchis, ou qui aient fait publiquement profession de ses doctrines : Titus Albucius, que Cicéron appelle un demi-Grec, contemporain du poëte Lucilius et une des victimes de sa verve satirique; Pomponius Atticus, l'ami de Cicéron; Cassius, un des meurtriers de César; César lui-même, comme nous en pouvons juger par le discours qu'il prononça à l'occasion de la conjuration de Catilina; Lucius Torquatus, le descendant du grand citoyen de ce nom, et Caïus Velleius, que Cicéron, dans son traité *de la Nature des dieux,* choisit pour interprète de la doctrine d'Epicure.

Tous les noms que nous avons cités jusqu'à présent appartiennent à des jurisconsultes, à des guerriers, à des hommes d'Etat; mais Rome a aussi produit des auteurs plus ou moins célèbres, qui ont défendu dans leurs écrits les opinions philosophiques dont leur esprit s'était imbu. La philosophie épicurienne a eu d'abord pour organes Amafinius ou Amafinius, Rabirius et Catius, dont le seul mérite, si nous en

ons Cicéron (*Tuscul.*, liv. IV, c. 3), est de n'avoir pas eu de devan-. Les deux premiers se sont attachés surtout à la morale d'Epicure dernier à sa physique. Il avait écrit, sur la nature des choses, re livres dans un style assez agréable, à ce que Quintilien nous re, mais dont il n'est resté aucune trace. *La Nature des choses* (*de ura rerum*), tel est aussi le titre sous lequel Lucrèce a enseigné, son immortel poëme, le culte désolant de la matière et du plaisir. faut pas croire, cependant, que Lucrèce n'ait ajouté aux idées de maître que les richesses de son imagination et l'éloquence de son age ; il a conservé quelque chose de romain, c'est-à-dire de mâle austère, même en exposant le système d'Epicure. C'est ainsi qu'au de livrer le monde au hasard, il le soumet à des lois invariables, à marche régulière qui résulte de la nature même et s'étend à la to-é des phénomènes de l'univers. Il reconnaît dans l'homme la puis-e qu'il exerce sur ses propres actions, et fait dépendre sa destinée 'usage qu'il fait de sa volonté. Enfin, au nom de la volupté, il he la justice, la frugalité, la modestie, la haine du mal, avec au-d'ardeur et de conviction qu'un stoïcien.

icéron se donne lui-même pour un disciple de la nouvelle Académie, en effet, c'est vers ce côté qu'il penche par l'indécision de son ca-ère et de son esprit ; mais, lorsqu'on ne tient compte que des opi-s qu'il exprime formellement dans ses ouvrages, on est forcé de nnaître en lui un philosophe éclectique, dans les limites où l'éclec-e pouvait exister alors et chez un Romain. Il accueille toutes les rines qui s'accordent, dans sa pensée, avec l'intérêt de la société but pratique de la vie, laissant de côté, et condamnant même chez utres, les recherches ardues et difficiles qui ne sont pas d'une uti-immédiate dans les relations humaines, *res obscuras atque difficiles emque non necessarias* (*de Offic.*, lib. I, c. 6). Ainsi, il accepte de on la foi dans la divine Providence et le dogme de l'immortalité de e, parce que ces deux croyances lui semblent nécessaires pour for-r les hommes dans le bien et les détourner du mal. Il emprunte aux ciens le principe de la justice et du devoir, l'idée d'une loi univer-, immuable, éternelle, conforme à la nature et à la raison, ou t la raison même, qui domine toutes les autres lois et ne peut être igée par aucune. *Est quidem lex vera, recta ratio, naturæ con-ns, diffusa per omnes, constans, sempiterna, quæ vocet ad offi-jubendo, vetando a fraude deterreat, etc.* Pour tout le reste, pour questions de physique, de métaphysique ou de logique, il se ren-e dans la méthode de la nouvelle Académie, c'est-à-dire dans un ticisme prudent et timide, parce qu'il estima qu'il n'est pas néces-de savoir ces choses pour vivre en honnête homme et en bon ci-n. Cependant nous serions injustes de ne pas ajouter que, dans le le de la morale, où s'exercent principalement ses méditations sophiques, Cicéron s'est élevé à une plus grande hauteur que les ciens et que Platon lui-même. Non-seulement il a compris dans a sa pureté l'idée du devoir et du droit, l'idée de la justice, sur la-le il fonde la société universelle du genre humain et celle de avec Dieu, *ut jam universus hic mundus una civitas com-rum atque hominum existimanda* (*de Legibus*, lib. I, c. 7) ;

mais il a aperçu un autre principe, qu'il appelle de son vérit nom, la charité ou l'amour, *caritas*. Lorsque l'âme, dit-il (ubi *pra*, liv. I, c. 14-23), après avoir compris et pratiqué toutes vertus, se sera dégagée de la servitude du corps, et aura reg comme des membres de sa famille tous les êtres semblables à elle, formera avec eux une société de charité, *societatem caritatis cum suis*. Nous sommes naturellement portés à aimer nos semblal et ce sentiment, aussi bien que la raison, est le fondement du d *natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum est*. Nous devons nous regarder non comme les habitants d'une enc fermée par des murailles, mais comme les citoyens du monde, sidéré lui-même comme une seule ville.

A Cicéron nous voyons succéder Quintus Sextius, qui vivait à I simple citoyen, au temps de Jules César et d'Auguste, et qui, écrit tous ses ouvrages en grec, a été défini par Sénèque en ces ter « Grec par la langue, Romain par les mœurs: *Græcis verbis, i nis moribus philosophatur.* » En effet, obéissant au génie de sa n il ne cherche, dans la philosophie, qu'un moyen de régénér mœurs et de régler les actions. Fondateur d'une nouvelle secte, lée, de son nom, les sextiens (*sextiorum nova et romani roboris*, et à laquelle appartenait son propre fils, ainsi que Sotion, un de tres de Sénèque, il essaya d'unir ensemble la morale du sto avec l'ascétisme de Pythagore. Il regardait la vertu comme le la vie, et l'abstinence comme le moyen d'y atteindre, en r l'âme tout à fait maîtresse du corps. Cette école, après avoir com avec un certain éclat, disparut sans laisser aucune trace; et de vres de Sextius il n'est resté que quelques maximes d'une authe plus que douteuse.

De même que la morale pythagoricienne, celle des cyniqu unie au stoïcisme par trop de rapports, pour n'avoir pas cherc relever avec lui et à la faveur du respect qu'il inspirait. La mor nique a été professée à Rome par Démétrius, l'ami de Thraséas et de Sénèque, et qui vivait, entouré d'une grande consideratio temps de Neron et de Vespasien. On considère comme un de s ciples Musonius Rufus (*Voyez* ce nom), dont il nous est resté qu fragments. Mais les cyniques, à cette époque, et surtout ceux q cru rencontrer chez les Romains, diffèrent trop peu des stoïcien qu'il y ait lieu de s'y arrêter. Nous arrivons donc au stoïcisme p ment dit, enseigné par Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle.

Sénèque, sauf la différence des deux hommes et des deux époc est à l'école stoïcienne ce que Cicéron est à la nouvelle Academi la philosophie grecque en général. Il nous représente l'avénem stoïcisme dans la langue, dans la littérature des Romains, bien que dans leur esprit et dans leurs mœurs. En effet, Sénèque est tout un écrivain; et c'est comme écrivain, non comme philosophe, a excité, dans un temps de décadence, l'admiration de ses compatr Son style, à la fois [illegible] sentencieux, contr charge d'antithèses, [illegible] aux exagérations [illegible] Nulle part les vices [illegible]

parce que, à défaut de la raison, le goût nous aide à les recon-
e. Comme Cicéron, il écarte de la philosophie les recherches pure-
spéculatives, les questions relatives à l'origine et à la nature des
s, regardant la dialectique comme une science superflue, et la
que comme une auxiliaire de la morale. « C'est une intempérance,
lettre LXXXVIII, de vouloir savoir plus qu'il n'est nécessaire : *Plus
re.le quam satis est, intemperantiæ genus est.* » Sans doute, cela
pas empêché d'écrire ses livres sur la physique, et de soutenir,
un autre moment, quand la déclamation l'entraîne dans un cou-
opposé, que la vertu même n'est qu'une préparation à la science;
c'est à la morale que le ramènent toutes ses pensées et que se
rtent toutes les qualités de son esprit.
ec Epictète et Marc-Aurèle le stoïcisme arrive à sa dernière per-
n. Ce n'est plus seulement par des paroles et des raisonnements
l'enseignent tous deux, mais par les actions de toute leur vie,
dans l'esclavage et l'autre sur le trône. Si nous comptons Epictète
i les stoïciens romains, c'est que c'est à Rome que s'est passée la
grande partie de sa vie, à Rome que s'est exercée son influence,
me qu'il a été initié à la philosophie par Musonius, et qu'il a
é dans Marc-Aurèle son principal disciple. Marc-Aurèle consi-
comme un des plus grands bienfaits qu'il ait reçus dans sa vie
ir connu, par son maître Rusticus, la doctrine d'Epictète. En
, il y a peu de différence entre les principes qu'ils professent.
tous deux, même éloignement de la spéculation et des discussions
les de l'école; même conviction que la philosophie doit être moins
science qu'une école de sagesse et la pratique de toutes les vertus;
es efforts pour associer à la morale l'idée religieuse, pour trans-
er l'apathie stoïque en résignation à la volonté divine, et pour
cir l'anathème prononcé contre les passions, en joignant à la
n l'influence de l'amour ou du sentiment.
ous nous contenterons de mentionner ici le platonicien Atticus,
quelques fragments nous ont été conservés par Eusèbe, ainsi que
orinus, d'abord platonicien, puis partisan de Carnéade, et nous
minerons en disant qu'il y a eu des philosophes romains, mais non
philosophie romaine. Rome, comme le remarque très-bien Cicé-
, a laissé à la Grèce la puissance de la parole et de la pensée; elle a
é pour elle celle des institutions et des lois. *Illi verbis et artibus
lum valuerunt, nos institutis et legibus.*
n peut consulter, sur l'histoire de la philosophie chez les Romains,
re les histoires générales de la philosophie, les écrits suivants :
ow, *de Carneade, Diogene et Critolao, et de causis neglecti
philosophiæ apud antiquiores Romanos*, in-8°, Stettin, 1775.
Gaudentius, *De philosophiæ apud Romanos ortu et*
, in-4°, Pise, 1643. — Blessig, *de Origine philosophiæ*
, in-4°, Strasbourg, 1770. — Ad. Stahr, *Aristote chez*
Leipzig, 1834 (all.).

xposé en peu de mots la doctrine qui a
lin, lorsque nous avons résumé les
et article). L'histoire ne nous fait

presque rien connaître de la biographie de ce philosophe; nous savons seulement qu'il était clerc à Compiègne, et l'on suppose qu'il reçut sa doctrine de Jean, surnommé le Sophiste. Il est probable qu'ils commencèrent à paraître l'an 1080, et qu'ils professèrent à Paris, soit près de Sainte-Geneviève, où Abailard donna plus tard ses leçons, soit dans une école publique ouverte dans l'enceinte du cloître Notre-Dame.

La doctrine philosophique par laquelle Roscelin est devenu célèbre serait probablement restée longtemps encore dans l'obscurité, s'il ne l'avait immédiatement appliquée au dogme de la Trinité, de manière à renouveler l'erreur reprochée autrefois à Sabellius. Persuadé que les idées générales ne sont que des mots exprimant des abstractions, il en avait conclu que le Père et le Saint-Esprit, manières d'être diverses de la même substance, s'étaient incarnés comme le Fils, qu'ils avaient souffert comme lui, etc.... Ces aberrations lui attirèrent une verte réponse de saint Anselme, dans un petit écrit polémique ayant pour titre: *De fide Trinitatis, contra blasphemias Roscellini.*

Sous l'influence d'une pareille origine, et confondu, dès sa naissance, en quelque sorte, avec l'hérésie, le nominalisme, au XIe siècle et dans les siècles suivants, dut rencontrer de grands obstacles. Cette circonstance explique les phases par lesquelles il passa jusqu'au moment de son triomphe, phases très-diverses, dont nous avons retracé la suite et l'enchaînement dans l'article précité.

Il ne nous reste aucun ouvrage dans lequel Roscelin ait exposé sa doctrine.

H. B.

ROUSSEAU (Jean-Jacques). Le nom de Rousseau rappelle une des influences les plus profondes et les plus étendues que la philosophie morale et politique ait exercée à aucune époque. Les opinions, les talents, les caractères, la morale et la tribune, la littérature et l'utopie, l'individu dans ce qu'il a de plus intime, et la société dans ce qu'elle a de plus général, ont ressenti cette influence, et le contre-coup en dure encore.

Deux points de vue très-marqués se dégagent dans la carrière philosophique de Rousseau, et, par l'un comme par l'autre, il est le précurseur du XIXe siècle. Par la réhabilitation du spiritualisme contre les philosophes de son temps, et par la revendication de la liberté de penser, qui lui est commune avec eux, il reprend la tradition de Descartes, et devance la philosophie spiritualiste et libérale de notre temps. Mais on sait assez que cette tâche de réformateur sensé n'épuise pas son rôle. Témoin d'un ordre social en grande partie corrompu, inique, et dont il a souffert, il lui est arrivé de confondre dans une égale réprobation la société et ses abus temporaires. Ce moraliste, tout pénétré du sentiment de la liberté et du devoir, est en même-temps un des docteurs les plus autorisés de ces principes de compression politique qui accablent la personne humaine sous la tyrannie de l'Etat; il est un des pères de ces systèmes niveleurs que le spiritualisme condamne et que la liberté désavoue. Il y a ainsi toute une partie du génie de Rousseau qui dépose contre l'autre, et c'est avec les vérités sublimes et bienfaisantes qu'il a exprimées, et pour

dire passionnées de sa parole, que nous aurons en partie raison es erreurs sur la société.

explication des contradictions, des paradoxes de J.-J. Rousseau. être demandée surtout à sa destinée, sans laquelle ils risqueraient emeurer une énigme presque indéchiffrable. L'homme et le philo-e sont ici inséparables. A la différence de Descartes et de Con-c, de Leibnitz et de Kant, et de ces penseurs qui semblent ression presque idéale de l'esprit humain, l'auteur d'*Emile* a mis sa philosophie ses instincts, ses combats, son âme tout entière. ousseau, alors même qu'il paraît uniquement obéir aux exigences rieuses de la logique, est, avant tout, le philosophe du senti-t : le sentiment est son criterium, la réhabilitation du sentiment orale son principal objet, et c'est par le sentiment que lui-même termine. Ce sera donc lui appliquer sa propre méthode et suivre re réel de son développement philosophique et moral, que de cher dans ce qu'il sentit l'origine de ce qu'il a pensé.

auteur du *Contrat social* naquit dans une petite république, à ève, d'un père artisan 28 juin 1712. Il apprit en quelque sorte e dans les *Vies* de Plutarque. Doué d'une étonnante précocité, sseau (il nous l'apprend lui-même), dès l'âge de huit ans, avait beaucoup vécu dans ce monde idéal de l'héroïsme antique et des iments exaltés, exprimés dans les romans d'amour du XVIIe siècle, lesquels, dans ses longues veillées avec son père, il ne s'était moins passionné. Son âme, dans ces lectures, devait puiser plus resse que de force. Il rappelle dans ses *Confessions* qu'un jour, lis qu'il racontait à table le trait de Scévola, on fut effrayé de oir avancer la main sur un réchaud. Ce geste, d'un heroïsme ôt rêvé que réel, nous représente l'homme à l'avance et nous pro-lise l'écrivain. Publiciste, il placera aussi la plus haute perfection tique et le point culminant de la vertu et de la félicité humaine s les temps antiques.

l'ayant jamais connu sa mère, qui était morte en le mettant au de, et privé trop tôt des soins paternels, le jeune Rousseau fut en pension à Bossey, chez son oncle, le ministre Lambercier. Là essentit, avec des goûts et des affections plus conformes à son âge, louce impression de la vie des champs. Là aussi son ardente sen-lité reçut un premier éveil. Enfin, un châtiment non mérité suscita lui le sentiment passionné de l'injustice, et lui fournit l'occasion déployer un courage moins chimérique. Rousseau est tout entier germe dans une telle enfance : âme rêveuse, éprise du bien sous forme du grand et du sublime, y joignant les goûts simples de tisan et de l'habitant des campagnes ; imagination voluptueuse, lée de cynisme et de tendresse ; cœur fier devant l'injustice, in-mptable à la persécution.

Sous la dure contrainte d'un maître grossier, chez lequel l'enfant it été mis en apprentissage, ce naturel noblement exalté, mais indo-t et faible dans les intervalles de l'enthousiasme, laissa paraître des inations qu'une éducation plus exemplaire et plus sympathique eût s doute étouffées : « Jamais, a-t-il dit, César plus précoce ne de-t plus promptement Laridon. » Le penchant de la nature humaine

à dégénérer rapidement, saisi dès lors et dans la suite sur
exemple, le frappera vivement quand il commencera à m
l'homme et sur la société. Mais son orgueil ne le mettra
compte de ce qu'il y a de désordonné dans nos instincts, si l
ne les dirige, ne les rectifie et ne les dompte ; il en accus
traves artificielles qui les corrompent par la contrainte ; il e
les institutions, la société. Ainsi fait son école.

Nous rappellerons en très-peu de mots sa vie qu'il n'est
sible de raconter, ni d'oublier, après les *Confessions*. Cett
que le contraste d'une supériorité native et d'une destinée
trop souvent aussi celui des aspirations et des actes. Un
quiet, insatiable d'indépendance et de nouveauté, le pous
premières années, d'exil en exil. Errante mendicité à
Suisse et l'Italie, hospice des catéchumènes à Turin, specta
des conversions à prix d'argent, la sienne arrachée à s
malgré ses remords et ses objections, quelle école pour l
teur et le controversiste futurs ! Puis viennent, au sort
madame de Vercellis, quand déjà le jeune Rousseau mêle a
d'une action coupable un secret désir de régénération m
besoin des idées élevées qui ne le quittera pas, ses en
Turin, avec l'abbé Gaime, et, plus tard, au séminaire
avec l'abbé Gastier. Si l'auteur de la *Profession de fo*
dans ces premières et ineffaçables émotions son inspir
gieuse, et dans le souvenir de ses maîtres le type même
savoyard, comment ne pas rappeler que l'auteur du *Di*
l'inégalité a été laquais, qu'il a mangé à l'office et serv
Signalons aussi, parmi tant d'incidents en apparence san
mais dont aucun ne fut perdu pour son expérience, l'effe
duisit sur Rousseau errant près de Lyon, la vue de ce pa
il ne put surprendre la gêne et les terreurs sans en ress
une révolution morale, produite par la pitié et l'indignat
fut, a-t-il écrit, le germe de cette haine inextinguible qui se
depuis dans mon âme contre les vexations qu'éprouve le m
peuple et contre ses oppresseurs. » Rappelons, enfin, l'influ
fonde, et peut-être décisive, de madame de Warens sur le
g[illegible] qu'elle avait recueilli, et dont elle cultiva l'intelligence
pas de penseurs éminents et de gr[illegible]crivains sans la pr
de fortes études. Rousseau trouva [illegible]adame de Waren
de la rêverie, et il y prit le goût [illegible]es sérieuses. Fe
esprit distingué, elle lut avec lui L[illegible] Laroch[illegible]
et Saint-Évremond. C'est sous so[illegible]
Malebranche, Leibnitz, les *Lettr*[illegible]
il fut enchanté, et qui lui inspirère[illegible]
ouvrages « qui mêlaient la dévotio[illegible]
ceux de l'Oratoire [illegible] Port-Roya[illegible]

Il passa dans [illegible] ce fond[illegible]
allait se dévelop[illegible]
deux que, sans [illegible] Warens[illegible]
se laissent dev[illegible]
qu'il tenl explo[illegible]

[illegible] sion d'une pensée noble et d'un cœur généreux, [illegible] de souillures. Triste contradiction que [illegible] reproduit son histoire [illegible] !

[illegible] quand, après avoir été successivement [illegible], truchement d'un [illegible], professeur de musique à Cham[illegible] à Venise, il vint [illegible] pour, qui ne devait faire [illegible], et songeant peu, à ce qu'il pa[illegible] vain. Il vécut quelques années [illegible], enseignant, puis réduit, par [illegible] un emploi de commis de [illegible]. C'est là qu'il connut les philo[illegible] Diderot, Grimm, dont il eut [illegible] plus que de raison. Un [illegible] au moment où le philo[illegible]. Le mépris de ses [illegible]. Il ne manque pas, [illegible], et antérieure au *Discours* [illegible] sociale l'aban[illegible]. « C'est l'état des riches, [illegible] de mes enfants [illegible] de son intérieur pèsent sur [illegible]. La pensée de l'auteur d'*Émile*, [illegible] en a été frappée de suspicion. [illegible] jusqu'à la folie, furent entretenus ou [illegible] entourage. Ces misères et [illegible] son génie, ne purent l'étouffer, et peut-[illegible] encore à l'exciter par [illegible] à ses propres yeux et à ceux des autres. Il [illegible] de sa volonté, de ne pas sentir [illegible] un élan si soutenu de sa pensée vers [illegible], et même pur, que Rousseau aime le [illegible] enthousiasme.

[illegible] couronné par une académie de province com[illegible] écrivain et son rôle de réformateur. En 1750, [illegible] dant *si le rétablissement des sciences et des [illegible] les mœurs*. Ce premier écrit, jugé faible par [illegible] forme pas moins le premier anneau dans la chaîne [illegible] qu'offrent ses ouvrages. Après avoir maudit [illegible], les sciences et les arts, c'est-à-dire presque [illegible] tant que conséquent en s'attaquant à la société [illegible] à faire dans sa préface de *Narcisse*, déjà l'auteur du *Discours sur l'inégalité* : « Dans un [illegible]é, y est-il dit, tous les hommes sont si bien égaux, [illegible] préféré aux autres comme le plus savant ni [illegible] habile, mais tout au plus comme le meilleur ; [illegible]nction est elle souvent dangereuse, car elle [illegible]ites. » Il déclare dans le même opuscule [illegible] d'émulation, et ne paraît reconnaître

d'autre mobile légitime d'action que le dévouement. La con
absolue de la concurrence dont il trace le plus sombre table
sée partout impliquée que la supériorité intellectuelle et mor
des devoirs et non des droits, ces propositions bien connue
époque trouvent déjà dans Rousseau un interprète résolu.

Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalit hommes* est le roman d'un état primitif antérieur même à l le contre-pied, par conséquent, de toute tradition historique vérité sociale. Ce pamphlet philosophique marque le pas le sif que Rousseau ait fait dans le radicalisme et qu'il lui ait On peut s'en convaincre dès les premières lignes. L'aut l'inégalité sociale « celle qui consiste dans les privilèges ques-uns jouissent au préjudice des autres, comme d'être *p plus honorés, plus puissants, ou même de s'en faire obéir.* »

On serait tenté de croire que l'écrivain qui voit dans la v l'état de paix, et dans la société l'état de guerre, a nié le l'espèce humaine. Il n'en est pas ainsi. Il proclame dans l bilité l'attribut constitutif de l'humanité, et il le déclare *p mité.* Dans des ouvrages moins chagrins il en félicitera l' ainsi que de l'établissement de la société, puisque sans ces elle ne pourrait s'élever à la vertu. L'auteur du *Contrat* entreprend de refaire la société, croit évidemment au progrès; difficile de se tromper davantage sur cette idée, et de se p idéal de civilisation plus borné; il en retranche les lettres, le sciences, et en partie l'industrie; le progrès, pour Rousseau, sister uniquement dans une répartition plus égale des bien diminution de la misère par l'action légale, dans l'allége maux qui pèsent sur l'homme en société par une vie plus lib simple. Cet état de béatitude, qu'il croit apercevoir derrière l est beaucoup plus simple que cette civilisation de l'avenir Condorcet et les modernes réformateurs; l'âge d'or qu'il r célèbre dans cette peinture idéalisée de la vie sauvage, c'est du mal moral et en partie du mal physique, c'est la médi désirs, c'est un état de solitude et presque d'inaction, dernie âmes fatiguées de la lutte et de celles qui, comme l'auteur des y répugnent d'instinct.

Au fond, rien n'est plus facile à réfuter qu'un tel système arrêter dès l'abord l'intrépide logicien en lui demandant co hommes ont eu l'idée de changer une condition si heureu ment ils avaient pu vivre jusque-là, même de la vie la plus taire, sans une aide mutuelle; comment, si la société n'a germe dans l'état de famille et dans l'instinct de sociabilité, la génération a pu produire ce que n'a pas produit la premiè possible enfin d'admettre un tel abandon de la créature par dence? Quoi! elle aura, on ne sait pourquoi, fait l'homme l'isolement, et elle permettre cette longue et irrévocable dé ses desseins? Rous ... est bien loin d'être
qui n'a pas cessé
ses conséquence
moins au plus co

aux prises avec une insoluble difficulté, heureusement toute gra-
e, Rousseau, sans s'inquiéter de ces objections préalables, déploie
efforts de logique vraiment inouis pour créer la société. Il s'adresse
langage; mais, impuissant à en rendre raison dans la supposition de
olement, il se voit forcé de reconnaître que « la parole paraît avoir
fort nécessaire pour établir l'usage de la parole. » Il s'adresse au
timent de la pitié dont il signale avec beaucoup de force la puis-
nce et les effets; mais si cette passion n'a pas été efficace tout d'a-
d à rapprocher les hommes, comment le serait-elle devenue à la
gue? Il s'adresse à l'industrie; même obstacle : point d'industrie
s association, sans transmission. Il lui faudrait, pour sortir d'embar-
s, un *deus ex machina*, comme à M. de Bonald. D'impossibilités en
possibilités, il en vient à supposer *une serie d'accidents et de hasards*.
surément cette explication de la création de la société est encore in-
érieure à celle que les matérialistes donnent de la création du monde
qu'il a si justement attaquée. Les atomes d'Epicure sont supposés
imés d'un mouvement nécessaire et ayant une prise réciproque.
ant aux atomes animés qu'il plaît à Rousseau d'appeler des hommes,
est leur attraction mutuelle, où est leur prise les uns sur les autres,
ns cette hypothèse qui les isole et qui voit dans cet isolement même
ur vraie nature et leur véritable perfection?

Ce qui achève, ce qui constitue l'état social, et qui fait naître avec
lui-ci l'inégalité parmi les hommes, c'est l'établissement de la *pro-
priété*. Les termes emportés et amers dans lesquels Rousseau accueille
première apparition sur la terre sont dans toutes les mémoires. Ce
il importe de remarquer, c'est que dans ce passage, si souvent in-
qué par les doctrines communistes, il attaque beaucoup moins la
opriété en elle-même qu'en tant que fondement de la société civile.
lle-ci acceptée, il accepte dans l'autre la base permanente de l'état
cial. L'état de guerre, à l'en croire, a immédiatement suivi dans
monde la propriété et l'inégalité. L'objet de la loi est, autant que
ssible, de mettre un terme à ces luttes anarchiques venant toutes
terminer au droit de la force et de la conquête. La loi n'est que la lettre
traité par lequel le fort et le faible, ou plutôt *le riche et le pauvre*,
ots que Rousseau déclare plus justes, s'engagent à se respecter mu-
ellement. Voilà l'idée du *contrat*, sur laquelle doit s'établir toute la
litique de Rousseau. — Cette convention qui assure non-seulement au
che ses biens, mais à tous les hommes leur vie et leur liberté, et qui
aussi pour but d'empêcher l'inégalité d'arriver à ce point où elle
evient la spoliation générale au profit d'un très-petit nombre, est-ele
bservée dans l'état actuel de la société? Rousseau, on le conçoit,
nie hardiment, et son livre tout entier n'est que l'attestation du
ntraire. Qu'on rapproche la conclusion de l'ouvrage du passage dans
quel l'auteur indique comme nécessaires « de nouvelles révolutions
our dissoudre tout à fait le gouvernement ou le rapprocher de l'insti-
tion légitime, » et l'on se convaincra qu'il avait le pressentiment très-
ergique de cette *ère des révolutions* par lui prédite dans l'*Emile*. Ce
[illegible]inalité de ce *Discours* tout sillonné, pour ainsi
Politiquement, ce premier manifeste radical
[illegible]al profond de la société par la substitution

d'une égalité chimérique à une inégalité extrême, et de l'utopie à
Philosophiquement, il est incontestable qu'il relève du matéri
puisqu'il ne tient nul compte du principe de mérite et de d
comme source de l'inégalité; puisqu'il fait table rase, dans l'exp
de la société, de tout principe inné, à peu près de la même
que Condillac dans l'explication de l'âme humaine. Par là, R
appartient encore au siècle qu'il condamne, et à la philosophie d
qu'il malmène.

Les premières conséquences sociales du système que nous
d'esquisser sont tirées par J.-J. Rousseau dans le *Discours sur*
mie politique composé pour l'*Encyclopédie* : l'abstraction et l'hy
sont les fondements presque uniques de ce morceau, comme de
que Rousseau a écrit sur les matières politiques. N'est-il pas étr
donner pour fondement à une science éminemment expérime
volonté générale? Rien de plus logique au surplus. Si la prop
une pure convention, il est clair que l'homme peut incessamm
difier ce qu'il a créé de ses mains. Nul doute que l'ardent p
ne soit encore emporté à cette vue excessive par le sentiment
des abus de la propriété trop arbitrairement constituée avant
lution française. Mieux inspirée, celle-ci corrigeait non l'er
l'erreur et l'arbitraire féodal par l'arbitraire de la loi, mais le f
conquête par la proclamation du droit naturel et par la restit
la liberté. Rousseau ne veut pas sans doute abolir la proprié
juge nécessaire, bien qu'il ait écrit dans l'*Emile* cette phrase q
ble avoir inspiré un des plus célèbres adversaires modernes de
priété : « Un rentier qui paye pour ne rien faire, ne diffère
mes yeux d'un brigand qui vit aux dépens des passants; tout
oisif est un fripon. » Rousseau ne s'arrête pas moins devant l'
de l'héritage qu'il juge dangereuse. Pour atténuer ce qu'il ap
mauvais effets de la propriété et de les abus de l'inégalité soc
recours à l'impôt, et, comme on l'a déjà justement remarq
l'article MABLY), il s'adresse à cette forme d'impôt désigné
jours sous le nom d'impôt *progressif*. « La taxe de celui qui
perflu peut aller au besoin, dit-il, jusqu'à la concurrence d
excède son nécessaire. » Rousseau ne veut pas qu'on se mépre
le sens qu'il donne à ce dernier terme si élastique, et il ajoute
grand a deux jambes ainsi qu'un bouvier, et n'a qu'un ventre
que lui. » Une telle formule réduirait la vie humaine et la tâc
société à l'unique et stricte satisfaction des besoins matériels
thème jeté par l'auteur aux plaisirs de l'intelligence, aux art
lettres, prouve assez d'ailleurs à quelle simplicité de civilisation
viait la démocratie.

La *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* n'est que la cons
de cette austérité républicaine. On sent à la fois dans cet ad
morceau, appendice éloquent et ingénieux du *Discours sur l*
outre l'humeur ordinaire à Rousseau, l'inspiration de la rép
de Platon, qui bannissait les poëtes au nom de la morale,
fluence du calvinisme qui fermait les théâtres, comme il dép
de tableaux et de statues l'intérieur des églises. Quelle noble
tation, d'ailleurs, en faveur du sentiment inné de la pudeur!

·vation spiritualiste! Quel appel de l'esprit de licence à l'esprit e! Là, comme bientôt dans la *Nouvelle Héloïse*, se trouve l'*Émile*. Thèse de la bonté native de l'homme, prédication du t moral, défense du libre arbitre, revendication de la sainteté ige, toute cette partie philosophique du célèbre roman de est connue, et nous n'en parlerons que lorsque nous la ons dégagée et épurée dans son grand ouvrage sur l'édu- l nous reste à achever d'exposer et de discuter l'écrivain par l'examen du *Contrat social*, ce livre plein de nerf, de lace, qui mêle la logique austère de Calvin à l'imagination ie et à la parole vibrante de l'auteur de l'*Héloïse*.

uvient de Platon désespérant de voir l'humanité atteindre à sa *République* et se résolvant à écrire, en l'accommodant un à la faiblesse humaine, son *Traité des lois* : ainsi fait Rous- t en restant philosophiquement et politiquement fort inférieur dèle, lorsqu'il se résigne à donner à l'homme comme une tion, selon lui, fort insuffisante de la vie sauvage, le *Con-*. On peut ainsi expliquer le dessein de Jean-Jacques : si la une chute, mais une chute irrévocable; si la propriété est, péché originel indélébile de l'homme social, la politique ariser ce qui ne saurait être empêché, atténuer le mal quand ossible de le prévenir, retrouver l'ordre ou en créer un nou- rce de raison et de volonté, et, de même qu'en morale à l'in- succède la vertu, substituer ainsi à l'inoffensive indépen- l'homme isolé l'autorité omnipotente de la loi.

e législateur est-il tout dans le *Contrat social*. L'idée que la t être façonnée, pétrie suivant un certain modèle idéal, dans les temps modernes, de précepteur plus déterminé, et, plus écouté que J.-J. Rousseau. Son livre est le premier mplet et rigoureux de ces *constructions à priori*, de ces d'*organisation* qui prétendent refaire la société de la base

ır fondamentale du prétendu axiome d'un contrat primitif se ır tout l'ouvrage et en corrompt toutes les déductions. Pres- les publicistes commencent par s'occuper de la famille. u fait générateur de la société, et de la justice, comme de sa le. Pour l'auteur du *Contrat social*, « les enfants ne restent re qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se con- tôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Si le père ants continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, ntairement, *et la famille elle-même ne se maintient que par n*. Tous les membres de la famille étant nés égaux et libres, t leur liberté que pour leur *utilité*. » Voilà donc la famille r un contrat ayant pour base l'intérêt! Quant à la justice, la maintient sans doute contre le droit du plus fort, qu'il rgiquement dans des pages admirables. On pourrait même nt passage dans son livre, où les droits antérieurs et supé- la raison et de la justice sont proclamés avec autant de net- par Montesquieu lui-même, au début de l'*Esprit des lois*. aveux influent peu sur la marche de sa logique et sur les der-

niers résultats de son système, et ni la raison ni la justice ne avouer un livre où elles se trouvent subordonnées à une étrangère, mutilées même dans quelques-uns de leurs élément tiels. Une analyse impartiale et complète des principes du droi dans leur fondement moral, envisagés dans leurs grandes app et mis au-dessus de tout arbitraire, voilà par où devrait cor Jean-Jacques, pour ne pas s'exposer à faire de la loi une repr imparfaite de l'idée du juste, et souvent une arme à son ins contre elle. Dans le *Contrat social*, il n'y a que le droit de c la loi que l'individu n'aliène pas : la société n'étant que le fr convention, on ne voit pas pourquoi, en effet, une loi qui ne notre œuvre réclamerait notre obéissance. La conséquence principe va plus loin que ne le voudrait Rousseau. Si la jus raison n'imposent pas le respect par elles-mêmes, si l'accord des volontés peut seul engendrer la légitimité des codes, il f d'usurpation le droit de punir les coupables, que s'est de t attribué l'Etat; il faut dire que le tribunal qui condamne avant que la propriété ait été mise aux voix et confirmée par rité, bien plus, par l'*unanimité* sociale, commet un abus de

Le droit le plus absolu de l'Etat sur l'individu est la co de la théorie de Rousseau. « Toutes les clauses du contrat entendues, dit-il, se réduisent à une seule, savoir, l'aliéna de chaque associé, avec tous ses droits, à toute la commun premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition pour tous; et la condition étant égale pour tous, nul n'a in rendre onéreuse aux autres.... Enfin, chacun se donnant à donne à personne; et comme il n'y a pas un associé sur n'acquière le même *droit* qu'on lui cède sur soi, on gagne l' de ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on mot, chacun de nous met en commun sa personne et toute sance sous la suprême direction de la volonté générale. » *Pacte social.*) Quel sera le premier usage de cette volonté Selon Rousseau, elle légitimera la propriété, non qu'elle gée, *car l'Etat, à l'égard de ses membres, est maître de biens par le contrat social qui sert de base à tous les droits;* quement parce qu'elle juge qu'il est de son intérêt de ne nui de ses membres. Ainsi, « loin qu'en acceptant les biens de liers, la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur la légitime possession, changer l'*usurpation* en un véritable la *jouissance* en *propriété*. Alors les possesseurs étant considé dépositaires du bien public, leurs droits étant respectés membres de l'Etat, et maintenus de toutes ses forces cont ger, par une cession avantageuse au public et plus enco mêmes, ils ont, pour ainsi dire, acquis tout ce qu'ils ont (C. 9, *du Domaine réel.*)

Il reste dès lors à montrer que cette volonté générale, inv merveilleuse puissance de créer le droit, est infaillible, qu'e jours à ce qui est juste. Rousseau l'affirme. Après avoir ét souveraineté est *inaliénable* (liv. II, c. 1), que la souve *indivisible* (c. 2), il soutient que la volonté générale *ne p*

objections se pressent ici contre l'auteur du *Contrat social*. On t et on doit lui demander d'où vient cette infaillibilité mystérieuse férée aux masses; comment l'individu pris isolément étant sujet à reur, même dans le cercle borné de l'intérêt particulier, des mil- s d'individus votant sur des questions d'intérêt général souvent cures et complexes, se trouveront miraculeusement investis du d'omniscience et d'impeccabilité. Rousseau cherche à échapper à jection. En soutenant que la *volonté* générale va infailliblement au , il avoue que le *jugement* du peuple est sujet à se tromper, et « si on veut toujours son bien, on ne le voit pas toujours. » Dis- tion vaine dans la pratique! Que l'erreur appartienne à la faculté juge plutôt que le vice à la faculté qui résout, que l'homme soit it et l'esprit humain faux, il n'importe. Que sera-ce donc si toute dépendance essentielle du droit naturel (la famille et la pro- été, par exemple) est jugée par le législateur purement faculta- , indéfiniment modifiable?

L'erreur de J.-J. Rousseau consiste précisément dans cette pré- ence si hautement accordée à la volonté sur le jugement. Il ou- ici, lui qui, dans la profession de foi du vicaire savoyard, établit il n'y a pas d'acte de liberté vraie sans un acte de jugement, que la erté dépourvue de lumière ne s'appelle plus liberté, mais caprice. n que Rousseau ait incontestablement contribué à établir et à ré- ndre le dogme de la souveraineté nationale, il est de la plus haute portance de distinguer nettement la fausse conception du *Contrat so- l*, de la véritable intelligence de ce principe. Sans doute, il faut sa- ir gré au philosophe d'avoir réclamé pour les nations le droit d'inter- nir dans leurs affaires et de décider de la forme de leur gouvernement: is ce qu'il a complétement méconnu, c'est que cette souveraineté it avoir des règles, et peut être organisée de bien des manières. ne peut présenter comme le premier et le plus imprescriptible de s les droits, celui-là même qui est le plus contesté, celui-là qui ffre plus d'exceptions que d'applications dans les théories, même plus radicales, puisqu'il exclut dans les femmes, les enfants, les apables et les indignes, plus des trois quarts du genre humain du it de suffrage. Un publiciste qui se serait rendu un compte exact l'idée du juste, aurait-il placé un tel droit au-dessus ou à côté de x qui n'admettent que très-peu d'exceptions ou qui n'en souffrent ? Rousseau oublie que les sociétés n'ont pas seulement une volonté des droits, mais une raison qui leur trace des règles et leur impose devoirs, et qui leur enjoint de puiser dans le bon sens naturel, ns les leçons de l'expérience, tout un ensemble de sages précautions de prescriptions obligatoires.

Vainement Rousseau se flatte d'atteindre à la liberté et à l'unité; il manque l'une et l'autre, pour n'arriver qu'à la licence et à l'absolu- me Il manque la liberté: car, dans l'État comme dans la personne maine, et dans la sphère des applications politiques comme dans celle s systèmes de philosophie, qu'y a-t-il de plus tyrannique au monde que domination d'un principe unique, abandonné sans contre-poids à toute mpétuosité de sa pente, à toutes les exigences de sa nature intolé- nte? et que sera-ce quand ce principe unique est lui-même bien moins

encore une vérité exclusive, comme il arrive souvent, qu'une erreur absolue et fondamentale, qu'une pure hypothèse? Il manque l'unité, qui se perd par son excès, et qui ne tarde pas, quand on la force, à se briser dans le désordre. La vraie unité, d'ailleurs, non plus que la liberté véritable, n'est pas dans la simplicité, mais dans l'harmonie. Quelle liberté et quelle unité enfin sans stabilité? Et quelle stabilité y a-t-il dans un système qui proclame que la souveraineté ne peut pas plus être *représentée* qu'aliénée, et que les députés du peuple, simples *commissaires*, ne peuvent rien conclure sans la ratification du peuple constamment assemblé? Dans l'Etat de Rousseau, tous votent, votent toujours, votent sur tout, sans en excepter même le pacte fondamental. « Si tous les citoyens s'assemblaient pour rompre ce pacte d'un commun accord, on ne peut douter qu'il ne fût très-légitimement rompu. » Or, on sait aussi que « si le peuple veut se faire du mal, nul n'a droit de l'en empêcher. » Bien que Rousseau, enfin, reconnaisse forcément que le peuple peut et doit être représenté, non pas dans la puissance législative, mais dans la puissance exécutive, qui n'est que la force appliquée à la loi, ce dernier pouvoir lui-même n'offre pas plus de stabilité, puisqu'il peut être, quant à sa forme et quant à son existence, incessamment remis en question. Jean-Jacques, pour prévenir les abus et les usurpations du pouvoir exécutif, demande des assemblées périodiques du peuple, lesquelles auront lieu sans convocation formelle, et devront toujours s'ouvrir par ces deux propositions qui passeront séparément par les suffrages : la première, s'il plaît au souverain de conserver la présente forme de gouvernement; la seconde, s'il lui plaît d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés; il se flatte, par là, d'éviter les révolutions. N'est-ce pas plutôt leur tenir la porte périodiquement ouverte? Il ne faudrait que les pages sensées du *Contrat social*, et il s'en trouve d'empreintes d'une admirable raison même dans ce livre, pour détruire de fond en comble sa théorie, à laquelle ne saurait les souder nul artifice de dialectique et de langage.

Obsédé par le fantôme des républiques de l'antiquité, et de la république de Genève, ou de la république de Neufchâtel, plus petite encore, Rousseau ne peut échapper pourtant à tout sentiment de la civilisation moderne et des nécessités politiques des grands Etats européens, si prodigieusement différentes. De là plus d'une contradiction. S'il pense ici que le législateur doit se sentir de force à *transformer* la nature humaine, dangereuse maxime qui donnera naissance aux Robespierre et aux Babeuf, là il déclare qu'il doit tenir le plus grand compte des mœurs du pays, et ne pas chercher à les violenter. Tantôt il exige que l'Etat soit petit (liv. II, c. 9 et 10), tantôt il affirme (liv. III, c. 12) que les bornes du possible, dans les choses morales, sont moins étroites que nous ne pensons, et il ne désespère pas de l'introduction dans les grands pays du gouvernement direct du peuple. Frappé des difficultés que trouveront les modernes à pratiquer les perpétuels devoirs de la démocratie, rendus faciles chez les anciens par le loisir que donnait l'esclavage aux citoyens, il se demande si la servitude ne serait pas nécessaire pour maintenir l'égalité et la liberté (liv. III, c. 15), et il répond par ce fameux et terrible *peut-être*, souvent

qué depuis par les républicains de l'Amérique du Sud. Il va jus-
déclarer qu'à prendre le terme à la rigueur, il n'a jamais existé [illegible] démocratie et qu'il n'en existera jamais (liv. III, c. 4), [illegible]ant que [illegible] s'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait [illegible]ratiquement, mais qu'un gouvernement si parfait ne convient à des hommes. » Il critique avec verve et condamne absolument la [illegible]archie (liv. III, c. 6), et il déclare un peu plus loin (liv. III, c. 8) « toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays; que [illegible]berté n'étant pas un fruit de tous les climats, n'est pas à la portée [illegible] tous les peuples; que plus on médite ce principe établi par Montes-[illegible], plus on en sent la vérité. »

[illegible] tyrannie du système [illegible] fait son jour au chapitre de la [illegible]. Après avoir [illegible] le domaine de l'activité indivi-[illegible], l'industrie qu'il limite, le commerce qu'il entrave, les arts [illegible] proscrit, Rousseau ne s'arrête même pas devant l'inviolable asile [illegible]. Cependant son style [illegible] ne suffit pas ici à dis-[illegible] perplexités. Comme philosophe, il veut la tolérance; comme [illegible] entre les mains de l'État, ainsi [illegible] à la contradiction en [illegible], libres de croire selon que nous le [illegible], et d'adopter telle ou telle église; mais en nous [illegible] une religion publique. Lui-[illegible] : l'existence de la Divinité [illegible], bienfaisante, prévoyante et pourvoyante; la [illegible], le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la *sain-[illegible]* [illegible]. On s'effraie à voir Jean Jacques tracer lui-même [illegible] et de la persécution. Celui qui refuse de prêter [illegible], il le chasse de sa république. Bien plus, « que [illegible] ayant admis cette profession de foi, se conduit après [illegible], qu'il soit puni de mort; il a commis le plus [illegible] des crimes, [illegible] les lois. » La manière dont il ap-[illegible] le christianisme [illegible], montre combien peu il [illegible]. Cet affranchissement de l'homme [illegible] spiritualiste, d'où l'on devait arriver peu à [illegible] de l'homme civil; cette égalité par le rachat, [illegible], tous les bienfaits historiques du [illegible]christianisme, si vivement saisis et rappelés par Montesquieu et par [illegible], qu'il s'attache à montrer dans le christia-[illegible] une religion tout à fait antisociale et antilibérale. Outre les [illegible] assertion [illegible] de faits nombreux dans le passé, [illegible] colonies de l'Amérique du Nord lui préparaient, dans [illegible], une réfutation [illegible]; elles faisaient voir [illegible], en continuant d'allier la démocratie et l'Évangile, combien est [illegible] la société moderne, même imparfaite, au prétendu idéal des [illegible] de l'antiquité.

[illegible] avons [illegible] les principaux points de la politique de Rousseau. [illegible]quons encore que le *Contrat social* se lie étroitement au *Discours* [illegible] *l'inégalité*. Si celui-là, en effet, exagère le principe et les consé-[illegible] de la communauté, c'est parce que celui-ci la considère [illegible]me factice et arbitraire : combien d'efforts, combien de science ne

faudra-t-il pas pour maintenir ce lien social jugé par l'auteur si artificiel ! Rousseau le resserre d'autant plus qu'il lui semble toujours plus près de se dissoudre. De là cette toute-puissance de l'Etat, que nous avons signalée. D'un autre côté, par une inévitable contradiction, dans le même *Contrat social,* il semble travailler à relâcher ce lien après l'avoir serré à l'excès, puisque la société étant purement de convention, elle peut être ou rompue ou changée presque du jour au lendemain, ce qui ouvre un champ illimité aux rêveries des sectes et aux entreprises des factions. Entre les deux écrits de Rousseau il y a donc un rapport intime, et le même principe donne lieu à un double excès.

Avant de passer à l'exposition de ses idées morales, il nous reste à marquer le point commun de sa morale et de sa politique. Hormis ce point, nous ne rencontrerons guère que des contrastes.

Ce nœud, c'est le principe même de la philosophie de Jean-Jacques, principe unique d'où il a tout fait découler : *l'homme est né bon;* ou encore : l'instinct, le sentiment primitif, non altéré, va spontanément au bien.

Si l'homme, en effet, est bon, d'une bonté absolue, pourquoi dans l'Etat lui demander des garanties? Si l'instinct va nécessairement au bien, voilà l'intervention, l'omnipotence, l'infaillibilité des masses proclamées et consacrées. Si l'homme est né bon, et si nos sociétés nous le montrent corrompu, il faut refaire ces sociétés. Voilà la politique de Rousseau; voilà le fond de toutes les écoles qui, plus ou moins, se rattachent à lui. Le saint-simonisme, avec sa répartition par l'Etat, le fouriérisme, avec sa théorie de l'attraction passionnelle, nés du système de l'excellence de l'instinct, y ont également leur origine.

Or, quelle est la valeur de ce principe? Que l'instinct, dans l'espèce humaine en masse, soit essentiellement bon, qu'il tende à un but de conservation et de progrès, c'est ce qu'on ne pourrait nier sans accuser la Providence. Oui, tout instinct a son but, et ce but est conforme à l'ordre. Mais s'ensuit-il que la répartition des instincts dans l'individu soit toujours irréprochable, et que tout homme naisse également bon? Non assurément; les natures, si profondément diverses, ne présentent ni cette rectitude absolue, ni cette harmonie parfaite, et c'est de là même que naît la nécessité de la lutte, de la vertu. Rien de plus opposé qu'une telle vue à celle de Rousseau et des écoles qui l'invoquent, sous quelque bannière qu'elles se rangent. La thèse de la bonté absolue, égale chez tous, mène à prendre les hommes pour des unités de même valeur, pour des chiffres, en un mot, à la théorie du nombre. La thèse de la bonté relative, imparfaite, perfectible moyennant le travail, et au prix de la responsabilité, conduit aux conséquences contraires, à chercher non l'addition purement numérique des forces sociales, mais l'harmonie des différences, c'est-à-dire l'inégalité ordonnée suivant la justice et la raison, au lieu d'un tyrannique et injuste nivellement. La première de ces politiques est matérialiste et brutale; la seconde est spiritualiste et à la fois conforme au bon ordre et au développement régulier des sociétés humaines.

Rousseau, en appliquant sa grande maxime à la morale, devait en obtenir de meilleurs effets, et cela en partie à cause de la différence des

artie par suite de l'usage qu'il fait du même principe. Il ord, que le sentiment joue un rôle plus considérable en politique. La politique est une science très-compliquée, difficile; la morale a des prescriptions plus simples, des rapides et plus sûres. Ensuite, l'auteur épure et modère son principe quand il en vient à la morale. En politique, t à l'instinct pur, sous le nom de volonté; en morale, ement aux instincts éclairés par la raison et rendus plus l'éducation qu'il s'efforce de faire appel. Même dans ces nous demanderons si la base qu'il donne à la morale est ais en rendant justice à tout ce qu'il y a de noble, de s sa doctrine.

conscience humaine au sentiment du bien et du mal, le sophisme; ranimer dans une civilisation corrompue le la nature; raviver, dans un monde d'inégalités factices et profond égoïsme, le sentiment de la pitié pour ceux qui éveiller le sentiment religieux engourdi ou desséché dans le cœur des femmes le sentiment maternel; en un éloquemment et avec succès la cause du sentiment à tous vue, tel a été le rôle de Rousseau comme moraliste. st son génie, son titre impérissable à la sympathie, au

nous devons le dire toutefois, en même temps qu'il se ndement des idées que nous avons exposées et combattues, ussi par un lieu étroit. Le premier acte du maître, dans comme on l'a dit, dans ce roman d'éducation, est d'arracher société, c'est-à-dire de le soustraire à toute influence du rès ce principe : « Que tout est bien sortant des mains de dégénère entre les mains de l'homme. »

n'en reconnaît pas moins la puissance de l'éducation, et s elle tout irait plus mal encore. Mais l'éducation, selon : elle vient de la nature, des hommes, des choses. n élève est celui dans lequel s'accordent ces trois genres presque toujours en désaccord dans notre état social. nde s'il fera de son disciple un homme ou un citoyen, il lui donnera l'éducation qui vient de la nature ou celle monde, et il se décide pour le premier parti. Il insiste site d'*ôter les contradictions de l'homme*, ces contra- tort il attribue toutes à la contrariété des éducations, et le les troubles avec l'énergie d'un homme qui les a connues our son propre compte. Il faut donc connaître, il faut me naturel. Mais pour former cet homme rare, que ? *Beaucoup, sans doute; c'est d'empêcher que rien ne soit* l'éducation *négative*, tant recommandée par l'auteur et on ne peut mieux avec l'idée métaphysique empruntée que la pensée est une sensation transformée; avec l'idée l'homme est naturellement bon; et avec le principe de éculative, que la société et la civilisation sont mauvaises. s'en faut de beaucoup que l'auteur d'*Emile* n'ait tiré de ce l'éducation négative que des erreurs, surtout en ce qui

concerne la première enfance : on doit dire même qu'il en a fait sortir d'admirables et d'utiles vérités. Il est difficile de frapper plus juste, et il est impossible d'être plus intéressant que ne l'est Rousseau dans cette première partie de son ouvrage sur les soins matériels, sur la part de liberté et de surveillance que réclame le premier âge. Locke et Buffon, au nom de l'hygiène, s'étaient déjà élevés contre les gênes physiques qui compromettaient la santé de l'enfant et peut-être sa vie ; mais aucun ne l'avait fait avec cette parole vive et mordante de Jean-Jacques, flétrissant dans le maillot une première tyrannie. Buffon conseille aussi aux mères, par des raisons tirées de l'histoire naturelle et dans l'intérêt même de leur santé, d'allaiter leurs enfants. Jean-Jacques le leur prescrit au nom du sentiment et du devoir, et son appel fut mieux entendu. Il veut aussi que le père prenne un intérêt constant, actif à l'enfant, et il souhaiterait que celui-ci n'eût pas d'autre gouverneur que lui, de même qu'il n'a pas eu d'autre nourrice que sa mère. Rousseau a écrit peu de pages plus touchantes que ces pages mêlées d'un retour douloureux sur lui-même. « Il n'y a ni pauvreté, ni travaux, ni respect humain, dit-il, qui dispensent un père de nourrir ses enfants et de les élever lui-même. Lecteurs, *vous pouvez m'en croire :* je prédis à quiconque a des entrailles et néglige de si saints devoirs, qu'il versera longtemps sur sa faute des larmes amères, et n'en sera jamais consolé. »

A défaut du père, Rousseau se contente d'un gouverneur. Il est vrai qu'il exige de lui une quantité de vertus et une sublimité de caractère aussi exagérées que celles qu'il demandait dans le *Contrat social* au législateur. Le gouverneur ne se sépare pas pour lui du précepteur ; sa tâche consiste non pas à donner des préceptes à son disciple, mais à les lui faire trouver : maxime qui résume tout le système. Ayant à choisir son élève, l'auteur d'*Emile* le prend de préférence dans un climat tempéré, en France, par exemple, parce que ce n'est, selon lui, que dans les climats tempérés que l'homme devient tout ce qu'il peut être ; plutôt riche que pauvre, parce qu'il sera au moins sûr de faire un homme de plus ; plutôt noble que roturier, parce que ce sera toujours une victime arrachée au préjugé. Il veut que son élève soit sain et robuste. On voit que Rousseau se fait la part belle, et on se demande s'il n'y a pas déjà quelque contradiction entre ce choix de circonstances si favorables et si rarement réunies, et la prétention à l'universalité qu'affiche un tel plan d'éducation.

L'éducation des sens tient une grande et légitime place dans cette période de l'existence où l'homme est un être presque tout physique. Rousseau sait déjà pourtant y démêler les symptômes de la vie morale, et saisir dans ce premier langage de l'humanité, composé de cris et de pleurs, les idées naissantes de commandement et d'obéissance. Ne pas contrarier les enfants, mais ne pas leur obéir ; démêler l'intention secrète qui dicte la plainte ou qui guide le geste, et distinguer toujours le besoin du caprice, voilà ses règles relativement au gouvernement de la première enfance.

On sait que l'auteur d'*Emile* élève son disciple à la campagne dans toute la liberté de son âge ; il veut que son existence ne soit qu'une suite de jeux et de plaisirs, s'élevant contre notre prévoyance qui sacrifie le bien-être et la joie de l'enfance à un avenir très

enfance, pour lui, est l'état véritablement heureux de la
lire le seul dans lequel l'équilibre du pouvoir et du désir
. Il ne faut ni étendre nos désirs, ni trop les étendre,
consistant pas dans la privation des choses, mais dans le
en fait sentir. Or, le besoin dépend en partie de l'imagination
monde réel est borné, le monde imaginaire est infini;
élargir celui-là, tâchons donc de rétrécir l'autre, et pour
pas tout aussitôt à l'enfant à sentir sa faiblesse. Mais s'il
pendre, Rousseau ne veut pas qu'il obéisse. Maintenez-
-il, dans la seule dépendance des choses; vous aurez suivi
nature dans le progrès de son éducation. Rousseau blâme
de Locke de raisonner avec les enfants; c'est, selon lui,
à propos de la dernière faculté qui se développe pour
ces les autres. La raison, ajoute-t-il, est le frein de la
stant, qui est faible, n'a pas besoin de ce frein. Lorsque
de céder à la raison, au fond il ne cède qu'à la con-
l'intérêt. On le croit raisonnable, obéissant à la voix du
s qu'il n'est que dissimulé, et ne ne par la crainte, l'avidité,
on a suscitées en lui. « Posons, dit-il, pour maxime incon-
es premiers mouvements de la nature sont toujours droits :
t de perversité originelle dans le cœur humain. Il ne s'y
n seul vice dont on ne puisse dire comment et par où il y
On fait aisément dans toutes ces maximes la part du vrai
Oui, sans doute, la mauvaise éducation trop souvent met
exercice des mobiles dont il serait bien de ne pas faire usage
que modérément; mais nous retournerons contre lui, au
hèse ordinaire, les faits qu'il allègue. On conduit, dit-il,
ar la crainte, l'avidité, la vanité. Comment, si le germe
ces vices n'existait dans le cœur humain, les maîtres
-ils une telle facilité à les inspirer aux disciples?
on négative, moins insuffisante pour la première enfance,
ut que les Romains appelaient *infantia*, devient plus
à mesure que nous avançons. « L'éducation de l'enfance
dit l'auteur d'*Émile*, ne consiste point à enseigner la vertu,
mais à garantir le cœur du vice, et l'esprit de l'erreur. »
; mais pour arriver à ce résultat même, n'est-il pas
de quelques sentiments honnêtes et de quelques vérités
est possible de développer dans l'enfant? Avec l'abus de
négative, Rousseau est obligé de mettre son disciple, qu'on
ne cette expression, en serre chaude : le moindre air venu
serait fatal; le moindre propos contraire au système peut
ouvrage. Le gouverneur, tel qu'il nous le montre, est
s de partir, toujours menaçant de laisser là sa tâche, en
elque détail qui a tout dérangé. Rousseau ressemble ici
utopistes qui, ayant échoué dans une entreprise impossible
'en prennent à tout, excepté à leurs propres chimères.
t Émile doit vivre avec des hommes; Rousseau lui-même
blier : il importe donc de lui donner quelques-unes des
squelles repose l'ordre social. Mais, qui le croirait de la
ateur du *Discours sur l'inégalité*? la première idée qu'il

inculque à son élève est celle de la propriété, comme ba
moralité. On doit remarquer même que cette explication d
priété, mise sur le compte du jardinier Robert, est au no
plus judicieuses qui en aient été données au XVIIIe siècle, puis
fonde sur le travail et sur le droit du premier occupant. « J'aug
Rousseau, cette joie d'Emile (d'avoir quelque chose en propr
disant : Cela vous appartient; et, lui expliquant alors c
d'*appartenir*, je lui fais sentir qu'il a mis là son temps, son tr
peine, *sa personne enfin;* qu'il y a dans cette terre *quelque*
lui-même qu'il peut réclamer contre qui que ce soit, *comme il*
retirer son bras de la main d'un autre homme qui voudrait l
malgré lui. » Quesnay au XVIIIe siècle, et de nos jours l'écol
phique, tiennent-ils un autre langage? Le dialogue entre Jea
et l'honnête Robert complète la démonstration et mène à l'i
droit antérieur fondé aussi sur le travail.

« Le respect des obligations, dit-il, est un principe natu
lors, la morale est fondée, et Rousseau se sépare complé
l'école sensualiste.

Rousseau admet trois mobiles principaux dans l'éducation
la nécessité dont il faut que l'enfant sente la dépendance, p
enfin le convenable et le juste. Il a insisté davantage au debu
sur la première; c'est à l'utile qu'il s'adresse de préfér
conduire et développer l'enfant de douze à treize ans, rése
l'adolescence et la jeunesse le sentiment du bien, l'idée c
et du devoir. *A quoi cela est-il bon?* Voilà la question
que l'élève fasse au maître, ou du moins qu'il s'adresse
Nous doutons, malgré l'ingénieuse leçon d'astronomie donn
forêt de Montmorency, que cette méthode soit suffisante pour
les sciences. Si la considération de l'utile est une force de pl
avouer qu'elle n'est ici ni la seule, ni peut-être la principa
le désir désintéressé et le plaisir pur de savoir doivent êtr
pour beaucoup dans l'étude, même chez l'enfant.

L'étude exclusive de la géographie, de la géométrie, de
est-elle bien aussi celle qui convient le mieux à l'âge où l
l'emporte sur le jugement? Les études de langage et de litt
sont-elles pas, dans cette période de la vie, un exercice pl
plus propre à cultiver et perfectionner de front toutes les fa
en rompre l'équilibre? Ces objections ont été faites bien d
on n'y a pas répondu. Même supposée équitable, cette
diatribe contre La Fontaine, que Rousseau attaque ici, com
avait attaqué Molière dans la *Lettre sur les spectacles*, ne pr
Et de même, l'enfant, en dépit de l'anecdote si habilement
médecin d'Alexandre, sera toujours plus aisément touché
trait qu'il n'aura de goût aux vérités mathématiques;
lui-même en est la preuve. Il y aurait trop d'orgueil à so
les autres n'éprouvent pas un peu à douze ou treize an
éprouvait si vivement à sept ou huit en lisant Plutarque.

En revanche, rien de plus éloquent et de plus vrai que l
tion de l'âge où s'éveillent les passions et où s'annoncent
des sens. C'est alors qu'il fait parler le sentiment de l'honnêt

nte. C'est alors aussi qu'il se décide à révéler à son [illegible] plus haute des vérités et la plus sûre des sauvegardes, Dieu infini, père du genre humain, qu'il a tenu trop [illegible]serve.

[illegible] de foi du vicaire savoyard, cette leçon de religion [illegible] dans un cadre majestueux, dramatique, naturel, [illegible] la partie dogmatique, de Platon et de Descartes [illegible]alisme lui-même, rétabli dans toutes ses croyances [illegible] de la philosophie contemporaine.

[illegible] invention quant au fond métaphysique, que les élé[illegible]fession de foi se retrouvent dans Descartes, dans Leibnitz, dans Clarke, cela est vrai, et Rousseau a sa [illegible] grands moralistes et non parmi les grands métaphysi[illegible] originalité est ici dans le choix sobre et judicieux des [illegible] habileté, dans l'enchaînement, dans le tour de sa dé[illegible] contre les sophistes de son époque, dans la hau[illegible] et la mélancolie de l'accent. Jamais au même de[illegible] unis encore dans ses écrits cette émotion profonde et [illegible] sérieux, mis ici au service de la vérité et de la vertu. [illegible] comme Pascal, un homme qui aspire au vrai, qui [illegible] se reposer, qui la cherche de toute la force de son [illegible], contre le doute et contre le sentiment de ses mi[illegible] nobles croyances, dans les inébranlables traditions du [illegible]

[illegible]s donc à la *Profession de foi* aucune de ces investiga[illegible]ses et de ces témérités de génie qui ont permis aux [illegible]ysiciens de découvrir de sublimes vérités mêlées d'er[illegible] n'a pas cette puissance, il n'est pas non plus son [illegible] à l'endroit de la métaphysique les défiances de son [illegible] réserve étant alors une condition peut-être indispen[illegible] écouter. Il écarte donc de propos délibéré ces grands [illegible] lesquels avait, pour ainsi dire, vécu le cartésianisme : [illegible] contingente de la matière, la question de savoir [illegible] unique des choses, s'il y en a deux ou plusieurs, [illegible] nature. Quoi qu'il en soit de la solution de ces pro[illegible] ours est-il que le tout est un, et annonce une intelli[illegible] cela suffit au vicaire savoyard. Connaître Dieu signifie [illegible] qu'il est et quels sont quelques-uns de ses attributs, [illegible]trer ce qu'il est en essence et l'embrasser dans son infini. [illegible] dû rester fidèle à cette circonspection en n'essayant pas [illegible] les attributs divins les uns des autres. Quelque réservé l'auteur d'*Émile* sur la question de la création, on peut [illegible] de certains passages plus explicites de sa *Lettre à* [illegible]*ont*, qu'il incline de préférence à l'éternité de la matière. [illegible] guère, y est-il dit, une chose qui agit sans en sup[illegible] sur laquelle elle agit. De plus, il est certain que nous [illegible] deux substances distinctes, savoir : l'esprit et la ma[illegible] pense et ce qui est étendu ; et ces deux idées se con[illegible]ien l'une sans l'autre. » Et plus loin : « La coexistence [illegible]ncipes semble expliquer mieux la constitution de l'uni-

vers et lever des difficultés qu'on a peine à résoudre sans elle,
entre autres, celle de l'origine du mal. » Et encore : « L'idée
tion, l'idée sous laquelle on conçoit que, par un simple act
lonté, rien devient quelque chose, est, de toutes les idées
sont pas clairement contradictoires, la moins compréhensible
humain. »

S'enquérir du rang véritable de l'humanité, telle est la r
principale du vicaire savoyard. Or, la supériorité de l'homm
autres êtres lui paraît démontrée par sa liberté et son inte
« Par ma volonté et par les instruments qui sont en mon pou
l'exécuter, j'ai plus de force pour agir sur tous les corps qui
ronnent, ou pour me prêter, ou pour me dérober comme il
à leur action, qu'aucun d'eux n'en a pour agir sur moi, mal
par la seule impulsion physique; et, par mon intelligence, j
seul qui ait inspection sur le tout.... Qu'on me montre un a
mal, sur la terre, qui sache faire usage du feu et qui sache a
soleil. Quoi! je puis observer, connaître les êtres et leurs rap
puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu; je puis co
l'univers, m'élever à la main qui le gouverne; je puis aimer
le faire, et je me comparerais aux bêtes! » L'apostrophe
adressée à Helvétius, est célèbre. « Ame abjecte, c'est ta tri
sophie qui te rend semblable à elles ! ou plutôt, tu veux en v
lir; ton génie dépose contre tes principes, ton cœur bienfaisan
ta doctrine, et l'abus même de tes facultés prouve leur exce
dépit de toi. » Helvétius est l'adversaire toujours présent à l'
Rousseau. Aussitôt après que le livre *de l'Esprit* eut paru,
plume pour le réfuter ; mais l'intervention du parlement et d
bonne contre l'auteur le détermina à s'abstenir.

L'existence de Dieu, la grandeur de l'homme, amènent r
ment la question du mal. Déjà, dans une lettre remarquable
début de sa carrière philosophique, à Voltaire, qui lui avai
son poëme sur Lisbonne, il se prononçait en faveur de l'op
s'étonnant que lui, à qui presque tout manquait, eût à défen
cause contre un homme comblé de gloire et de richesses. A p
raison, l'auteur de la *Profession de foi*, échappé à l'influence d
et de d'Holbach, s'attache-t-il à glorifier les voies de la Pr
Il signale avec force la lutte des deux principes, et l'existence
arbitre attesté par le sentiment intime. « Le principe de tou
est dans la volonté d'un être libre; on ne saurait remonter a
L'homme est libre dans ses actions, libre de succomber ou de
à ses passions, à ses sens, à son corps.

Tout ce qu'il fait librement n'entre point dans le système
de la Providence et ne peut lui être imputé. Elle a fait l'homn
afin qu'il fît non le mal, mais le bien par choix. Elle l'a mis
de faire ce choix en usant bien des facultés dont elle l'a do
elle a tellement borné ses forces, que l'abus de la liberté q
laisse ne peut troubler l'ordre général. Murmurer de ce que
l'empêche pas de faire le mal, c'est murmurer de ce qu'il le
nature excellente, de ce qu'il mit à ses actions la moralité qu
noblit, de ce qu'il lui donna droit à la vertu. Pour empêcher

e méchant, fallait-il le borner à l'instinct et le faire bête? Quelle ation du *Discours sur l'inégalité*! Pourtant on reconnaît, à quelrares accents, combien les tristes doctrines développées dans cet lui tiennent encore à cœur. Sans doute il ne dit plus que « l'homme médite est un animal dépravé, » mais c'est à « nos funestes pro» qu'il s'en prend de la plus grande partie du mal moral et des frances de l'homme dans l'état de société.

a preuve de l'immortalité de l'âme, couronnement nécessaire d'un système, est tirée des arguments ordinaires du spiritualisme, et tout du sentiment. « Si l'âme est immatérielle, elle peut survivre corps; et si elle lui survit, la Providence est justifiée. Quand je rais d'autre preuve de l'immortalité de l'âme que le triomphe du hant et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcherait douter. » Rousseau dit, comme Platon et d'après lui, que le corps âme étant de nature si différente, étaient par leur union dans un violent; quand cette union cesse, ils rentrent tous deux dans leur naturel.

C'est aussi le sentiment que, sous le nom de la conscience, Rous donne pour base à la morale. « Trop souvent, dit-il, la raison trompe: nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser; la conscience ne nous trompe jamais; elle est le vrai guide de me. » Rousseau est en morale, nous l'avons dit, le philosophe du timent, ainsi qu'Adam Smith; s'il l'est avec moins de netteté psylogique et de rigueur démonstrative, il l'est, en revanche, avec s de profondeur morale, plus d'éclat, et aussi avec bien plus d'étendue les applications. En louant cette réaction salutaire, il faut cepent remarquer que le sentiment, pris pour base de la morale, est inisant, si l'on n'y ajoute l'autorité de la raison. Le sentiment tout risque d'être un guide trompeur ou au moins fort inégal: car te la lumière qui est en lui, lui vient à son insu de cette source plus te; et la rectitude, la clarté, le développement de la raison, font la sûreté de la conscience, de cet *instinct divin* si magnifiquet célébré par le vicaire savoyard. Il est juste de dire que Rousseau ordonne à l'excès cette vérité plutôt qu'il ne la nie décidément. En , il donne au sentiment l'universalité de la raison même, lorsqu'il nd énergiquement l'unité de la morale contre tous les sophismes; qu'il la montre éternelle et invariable au milieu de la diversité des tumes et des croyances; lorsqu'il nous la représente, dans une de plus belles pages, se maintenant contre les erreurs du paganme.

La seconde partie de la *Profession de foi du vicaire savoyard* est un men critique des révélations; elle appartient peut-être encore plus XVIII[e] siècle, par le fond des objections, qu'à Jean-Jacques; ce qui revient en propre, c'est le sérieux de la discussion, l'accent concu, l'hommage rendu si pleinement à l'Évangile et à la beauté mo du christianisme, hommage qui indigna et acheva de soulever tre lui les philosophes, en même temps que ses doutes soulevaient glise et suscitaient de la part de l'archevêque de Paris un mandent rendu célèbre par la réponse dont il fut l'objet. Cette partie crine n'a pas, au reste, dans la pensée de l'auteur, la même impor-

tance que la première. Lui-même, dans la *Lettre à M. de Beaumont*, un des chefs-d'œuvre de la polémique, s'en explique assez clairement, et le commentaire qu'il en donne achèvera notre analyse. « La *Profession de foi du vicaire savoyard*, dit Rousseau, est composée de deux parties. La première, qui est la plus grande, la plus importante, la plus remplie de vérités frappantes et neuves, est destinée à combattre le moderne matérialisme, à établir l'existence de Dieu et la religion naturelle avec toute la force dont l'auteur est capable.... La seconde, beaucoup plus courte, moins régulière, moins approfondie, propose des doutes et des difficultés sur les révélations en général, donnant pourtant à la nôtre sa véritable certitude dans la pureté, la sainteté de sa doctrine et dans la sublimité toute divine de celui qui en fut l'auteur. L'objet de cette seconde partie est de rendre chacun plus réservé, dans sa religion, à taxer les autres de mauvaise foi dans la leur, et de montrer que les preuves de chacune ne sont pas tellement démonstratives à tous les yeux, qu'il faille traiter en coupables ceux qui n'y voient pas la même clarté que nous.... La première partie, qui contient ce qui est vraiment essentiel à la religion, est décisive et dogmatique. L'auteur ne balance pas, n'hésite pas. Sa conscience et sa raison le déterminent d'une manière invincible. Il croit, il affirme, il est fortement persuadé.... Il propose dans l'autre ses objections, ses difficultés, ses doutes. Il propose aussi ses grandes et fortes raisons de croire; et de toute cette discussion résulte la certitude des dogmes essentiels, et un scepticisme respectueux sur les autres. »

Toute la dernière partie de l'*Emile*, outre les études littéraires et l'étude du monde dans lequel il introduit enfin son élève, est consacrée à ce que Rousseau appelle le choix d'une compagne. Au tableau de l'éducation de l'homme succède une théorie de l'éducation de la femme qui occupe presque tout le cinquième livre. Rousseau se sépare ici fort heureusement de ces systèmes de l'antiquité qui élevaient l'homme et la femme d'une manière ou trop semblable ou trop opposée, et s'il tient compte des rapports, il en tient un fort grand aussi des différences. Cette partie du livre est en effet beaucoup plus pratique. C'est plutôt même ici l'idéal que la réalité qui trouverait à se plaindre. Rousseau, en général, est élevé plutôt que délicat, et cette remarque n'est pas moins confirmée par la peinture de Sophie dans *Emile*, que par celle de Julie dans la *Nouvelle Héloïse*. Ce qu'il a observé admirablement, c'est plutôt encore les *instincts* de la femme que ses *sentiments*. Au reste, il veut que l'éducation développe en elles toutes les qualités morales et intellectuelles dont elles sont capables; mais il ne croit pas que ces qualités soient celles de l'homme. Ce n'est pas de ce côté, du moins, que Rousseau a ouvert la porte aux folies contemporaines. « Cultiver, dit-il, dans les femmes les qualités de l'homme, et négliger celles qui leur sont propres, c'est visiblement travailler à leur préjudice. Toutes les facultés communes aux deux sexes ne leur sont pas également partagées; mais, prises en tout, elles se compensent. La femme vaut mieux comme femme et moins comme homme; partout où elle fait valoir ses droits, elle a l'avantage; partout où elle veut usurper les nôtres, elle reste au-dessous de nous. » S'ensuit-il

les femmes doivent être élevées dans l'ignorance de toute chose ornées aux seules fonctions du ménage? Rousseau ne l'entend pas i. La nature, selon lui, veut qu'elles pensent, qu'elles jugent, elles aiment, qu'elles connaissent, qu'elles cultivent leur esprit me leur figure : elles doivent apprendre beaucoup de choses, mais ement celles qu'il leur convient de savoir.

ousseau étudie les rapports de mutuelle dépendance entre l'homme e la femme. D'une part, la femme dépend de l'homme pour les ssités de la vie physique; elle dépend de ses sentiments, à la ci desquels elle se trouve, pour ainsi dire. D'un autre côté, de la me constitution des mères dépend d'abord celle des enfants; du des femmes dépend la première éducation des hommes; d'elles ore dépendent leurs mœurs, leurs passions, leurs goûts, leurs sirs, leur bonheur. Il en conclut que toute leur éducation doit être tive aux hommes. Elles seront donc toute leur vie asservies à la e la plus continuelle et la plus sévère, qui est celle des bienséances. ut les exercer d'abord à la contrainte, afin qu'elle ne leur coûte rien; ompter toutes leurs fantaisies, pour les soumettre aux volontés trui. Au surplus, il veut que l'attrait se mêle à cette éducation sé-e, et il cite Fénelon qui, au sujet des occupations et des amuse-nts de l'enfance, se plaignait déjà qu'on mît tout l'ennui d'un côté et t le plaisir de l'autre. A la question uniforme d'Emile : *A quoi cela -il bon?* Rousseau ici en substitue une autre : *Quel effet cela fera-?* C'est encore une exagération : car, si l'opinion est beaucoup pour femme, elle n'est pas, elle ne doit pas être tout. Au reste, Rous-u cherche aussi à l'armer d'un autre secours. Il ne lui fait pas at-dre, comme à Emile, l'idée de Dieu jusqu'à quinze ans. L'éducation igieuse doit consister avec elle plutôt en sentiments qu'en dogmes, se communiquer par l'exemple plutôt que par des préceptes. Si les mes, selon sa judicieuse observation, pouvaient remonter aussi bien e l'homme aux principes, et que l'homme eût aussi bien qu'elles prit des détails, ils seraient trop indépendants l'un de l'autre et ils raient dans une discorde éternelle. Dans l'harmonie qui règne en-eux, tout tend, au contraire, à la fin commune. - Pourquoi Rous-u, en analysant les relations sociales, n'a-t-il pas su comprendre, me il le comprend au sujet de la famille, que l'harmonie suppose essairement les différences, et l'ordre la variété? La nature n'a pas deux règles opposées.

Telles sont, en résumé, les idées et les doctrines contenues dans *ile*. Malgré ses imperfections et ses taches, malgré l'esprit d'exa-ation qui le pénètre partout, ce livre n'en restera pas moins le mo-ment le plus pur de la philosophie morale au XVIIIe siècle. Les vérités rables que Rousseau y a exprimées ou renouvelées, les protestations vent fondées qu'il y a fait entendre, ont eu une influence presque jours salutaire, et un tel ouvrage, jeté au milieu d'une société athée, térialiste, corrompue, a été un éminent service rendu aux esprits aux mœurs. Il n'en fut pas moins celui de tous ses écrits qui souleva le s de colère contre Rousseau. Abandonné et injurié par les philoso-es, décrété de prise de corps par le Parlement qui fit brûler le livre place publique, attaqué violemment dans sa personne et ses op-

nions par l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, il quitta précipitamment la vallée de Montmorency, et du fond de son exil renvoya à ses accusateurs cette réponse si fière et si habile à la fois : *J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris.*

Notre but étant de faire connaître les opinions de Rousseau, et non les événements si multipliés de sa vie, nous ne le suivrons pas dans son exil ; nous dirons seulement qu'après bien des vicissitudes il accepta, vers la fin de mai 1778, l'hospitalité que lui offrait M. de Girardin, dans sa terre d'Ermenonville. C'est là que la mort le frappa le 3 juillet, donnant lieu par sa soudaineté, rapprochée de l'humeur bizarre et sombre du philosophe, à des bruits de suicide que rien ne confirme, et que bien des vraisemblances et des témoignages positifs se réunissent pour combattre. Il avait passé les dernières années de sa vie dans une sorte de dialogue avec la nature, dont l'amour passionné lui inspira, dans les *Rêveries,* des pages pleines de poésie. Consulté tour à tour par les Polonais et les Corses sur le gouvernement qu'ils devaient se donner, il put se convaincre, avant de mourir, que le rôle des législateurs antiques était fini. Pendant qu'il écrivait les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* et les *Lettres sur la législation de la Corse,* la Corse était réunie à la France et la Pologne partagée.

La philosophie et la politique de Rousseau, comme nous avons essayé de le démontrer, découlent d'un même principe, la supériorité du sentiment sur la raison, ou la bonté native de l'homme ; mais il a tiré de cette idée des conséquences qui ne peuvent subsister ensemble. Si l'homme est libre, comme le dit l'auteur de la *Profession de foi,* et si la personne humaine est digne de respect dans toutes ses manifestations, il faut accepter la propriété comme une expression et une garantie de cette liberté, et rejeter la théorie du *Discours sur l'inégalité* et du *Contrat social.* Si l'homme est perfectible, il doit faire servir à son perfectionnement les lettres, les sciences, les arts, la civilisation et la société. Si l'homme est responsable, ne substituez pas l'action de l'Etat à la sienne ; si la vie est une épreuve, admettez l'inégalité. Si la pensée va naturellement à Dieu, ne lui imposez pas un symbole civil. Si la famille est sainte, renoncez à votre admiration pour Lycurgue, et rompez avec l'idéal de la *République* de Platon. Ainsi Rousseau réfute Rousseau, et le moraliste condamne l'écrivain politique.

L'influence de Rousseau a été mêlée de bien et de mal, comme sa personne, comme ses idées : elle a été surtout très-diverse ; et on le comprend quand on songe qu'il a eu deux directions comme penseur, et que, comme écrivain, il a uni tous les genres, depuis la rêverie qu'il a créée, jusqu'au style politique, chez lui plein de force et de sévérité, et jusqu'à la haute polémique, où il n'a pas de supérieur. Quelle influence que celle qu'on retrouve à la fois dans Bernardin de Saint-Pierre, Byron, Goëthe, madame de Staël, Chateaubriand, sans compter les contemporains !

Nous ne pouvons [illegible] où il est question de Rousseau. Pour la b[illegible], par Musset-Pathay;

ur l'appréciation philosophique de ses idées et de son rôle, trois les leçons de M. Villemain, dans le *Cours de littérature française* xviiie siècle, et les *Leçons* de M. Cousin sur Hobbes, ainsi que ition annotée de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, in-12, ris, 1849. H. Br.

ROYER-COLLARD (Pierre-Paul), professeur de l'histoire de philosophie moderne à la Faculté des lettres de Paris, né le 22 juin 3, mort le 4 septembre 1845, s'est illustré dans la philosophie et ns la politique. A ce double titre il nous appartient, car la science itique, qui a pour but d'assurer l'exercice des droits et des devoirs la morale sociale, est une dérivation de la philosophie, et M. Royer-llard, plus qu'un autre, a fait découler la politique de sa naturelle pure origine. La philosophie française de nos jours se compose léments de diverses natures qui sont empruntés à Reid, Kant, Des-tes et Platon. C'est M. Cousin qui a introduit parmi nous les trois niers philosophes, et c'est M. Royer-Collard qui nous a fait con-re le premier. Pour avoir été l'un des fondateurs de la philosophie temporaine, M. Royer-Collard a-t-il été un philosophe de pro-ion ? loin de là, il n'a donné à l'enseignement philosophique que x années seulement de sa longue existence. Comment a-t-il pu rimer à la philosophie une si profonde empreinte, pour n'y avoir la main qu'un seul instant ? C'est que si le hasard le tourna s l'enseignement philosophique, sa nature l'avait fait philosophe; il lui fallait qu'une occasion pour mettre au jour les qualités qui daient en lui : le goût de l'observation de soi-même, la péné-ion qui saisit et démêle les matières les plus abstraites, et ce pect de la raison, cet amour de l'évidence qui constituent l'apti-e métaphysique. Il faut considérer aussi que M. Royer-Collard partout marqué son passage par une trace ineffaçable. Placé un ment dans une chaire de philosophie, il a changé la direction l'enseignement philosophique qui inclinait vers les doctrines du ie siècle; appelé à la tête de l'instruction publique, il a fondé seignement de l'histoire, qui manquait à l'université impé-le, et il a doté notre pays, désormais engagé dans la voie du uvernement constitutionnel, d'un genre de connaissances indispen-ble à la science de la législation. Porté dans la carrière parlementaire r les suffrages constants de ses concitoyens, il avait réussi à faire valoir dans le pays sa doctrine politique, qui était la difficile alliance l'ancienne monarchie et des intérêts nouveaux de la France régé-rée, alliance qui n'a été brisée que par la monarchie elle-même. Royer-Collard exerça cette puissante influence par une énergie que rebutait aucun obstacle, par le goût des entreprises difficiles, par nour et le talent du commandement. Il avait pris ces qualités dans rte race dont il était issu et qu'il importe de connaître pour com-ndre cette imposante figure que nous trouvons au premier rang de philosophie et de la politique de notre temps.

Le village de Métiercelin est connu dans l'histoire du jansénisme. é d'une éminente vertu, appartenant à l'école de Port-Royal, refois pénétré les simples esprits de ce village, de cette piété

étroite, mais ferme, qui est le propre de la secte de Jansénis
famille se faisait remarquer entre toutes celles de ce pays
rigidité de la piété, la simplicité des mœurs et la grandeur des
tères, particulièrement chez les femmes. C'est à cette famille qu'
tiennent la mère et l'aïeule de M. Royer-Collard.

Son père M. Royer, qui, suivant l'habitude du pays, joigni
nom celui de la famille de sa femme, habitait le village de So
près de Vitry-le-Français. Fils d'un ancien notaire, il n'avait
de profession et cultivait lui-même ses champs. Connaissant l
vertu des filles de la famille à laquelle il s'unissait, il avait
femme : « Vous gouvernerez l'intérieur de la maison, vous
rez l'éducation de nos enfants, et vous ordonnerez de leu
née. Je ne vous en demande qu'un seul, pour en faire un cul
comme moi. » Elle lui donna trois fils et une fille. L'un
mourut au berceau, elle décida que l'aîné de ceux qui restaien
dont nous retraçons l'histoire, ferait des études complètes,
l'autre, conformément au désir de son mari, sortirait des cl
bonne heure, afin de se consacrer aux travaux de la campa
dernier n'éprouva point de goût pour ce genre de vie, et le
priva volontairement de la douceur d'associer un de ses fils
favorite. Ce fils devint le médecin habile que les hommes de n
ont connu; d'un esprit brillant, d'une parole animée et éloq
qui resta toujours étroitement uni de cœur et d'intelligence a
frère.

La première enfance de M. Royer-Collard, s'écoula dans la
paternelle, sous la triste et rude discipline de la secte à laqu
partenait sa mère. Il s'est plaint depuis qu'on lui eût alors pr
règle dans toute sa froideur, sans ces encouragements et cet
cœur dont l'enfance a un si grand besoin.

Il fut placé de bonne heure au collége de Chaumont, tenu
les Pères de l'Oratoire, et il y remporta toutes les couron
sortir de cette école, il fut envoyé auprès de celui de ses o
dirigeait le collége de la doctrine à Saint-Omer. Ce derni
l'avoir interrogé, lui déclara qu'il était bien préparé pour ap
et lui fit tout recommencer à partir même des éléments. I
employa trois années à refaire auprès de ce maître sévère to
études, aussi bien celles des langues anciennes, que celles des
mathématiques, pour lesquelles, comme Platon, Descartes,
et Reid, il avait un amour particulier.

En quittant Saint-Omer, il vint à Paris étudier les lois, et
titre d'avocat, encore assez à temps pour porter la parole
grand'chambre du Parlement. On était à la veille de la ré
Le jeune avocat, partagea les vœux et les espérances de
esprits éclairés et de tous les cœurs généreux de ce temp
envoyé à la commune de Paris, par le quartier de l'île Saint-L
habitait alors, et devint le secrétaire de ce conseil. Il resta
commune jusqu'au jour où elle fut envahie et renversée par le
de la révolution du 10 août. Peu de temps après, député à la
la Convention, par la section de Paris, à laquelle il appartena
faire entendre des paroles qui auraient pu prévenir les s

ons du 31 mai. Proscrit lui-même alors, comme tous les amis e la révolution, il quitta Paris, et vint demander un asile à Celle-ci, sans s'émouvoir, fit venir une jeune servante Marie-Jeanne : il faut en citer le nom, à cause de la grande lle tient dans le tableau de cette famille, dont elle partageait goureuse, les mœurs pures et l'indomptable caractère. Sa lui dit : « Vous vous tiendrez tous les jours à l'étage le plus a maison, et vous nous avertirez, si vous apercevez de loin anger. Vous, dit-elle à un domestique, vous aurez un cheval elle, que vous monterez de temps en temps pour détourner ns; et vous, mon fils, vous irez travailler aux champs : vous vant le jour et ne reviendrez qu'à la nuit. » Le jeune avocat insi le temps de la *Terreur*, poussant devant lui la charrue, le il plaçait un livre tout ouvert, et occupant à la fois le corps

is du village respectaient trop la mère de M. Royer-Collard alur. L'un d'eux ayant quelques relations avec un des mem-mité de salut public, fut chargé de rechercher le fugitif; mais uver la mère pour aviser avec elle aux moyens de le faire eçu dans une chambre aux murs de laquelle était suspendue e image du Christ, cet homme fut frappé du ton de majesté le Royer-Collard, et du courage qu'elle avait de laisser cette nte exposée à tous les yeux en de pareils temps. Il décida resterait auprès de sa mère, et écrivit à Paris qu'il n'y avait scrit dans le village. « Je voulais d'abord, dit-il sauver son exposer ma tête; mais à présent je monterais pour elle sur . »

es temps après, un agent de la force publique entra dans la madame Royer pensa que c'en était fait de son fils, et elle en acrifice à Dieu dans son cœur; mais la *Terreur* était passée, itution avait été récemment promulguée, le jeune Royer-nait d'être nommé député au conseil des Cinq-Cents, par rs de la ville voisine, chez qui s'était répandue depuis long-enommée de cette irréprochable famille, et qui avaient choisi la garantie du nom de sa mère. L'agent si redouté apportait e de sa nomination.

ur à Paris, le jeune député se refusa aux intrigues qui ten-une restauration de la monarchie; il croyait encore à la d une république équitablement gouvernée. Mais bientôt le queur au 18 fructidor, mettant par erreur M. Royer-Collard e de ses ennemis, fit annuler son élection. « Bien des gens, depuis, ont été persécutés pour une opinion qu'ils n'avaient e la persécution leur a donnée. » Ce fut à cette époque seu-le, dégoûté de la violence qu'il voyait présider au gouverne-commença de croire à l'utilité du retour de la monarchie. Il même avec les princes exilés un commerce de lettres, dans leur déconseillait les conspirations, les troubles intérieurs, tion étrangère, et leur recommandait d'attendre la vacance ir et surtout le vœu de la France.

orrespondance cessa dès la première année de l'empire. Ce

fut vers ce temps que M. Royer-Collard se maria. Il épousa mademoiselle de Forges-de-Chateaubrun, d'une ancienne famille noble du Berry. Il en eut trois filles et un fils. Son fils vécut à peine. L'aînée de ses filles mourut à trois ans et lui laissa un regret profond, dont il donna des signes toute sa vie. Pour élever ses deux autres filles et suppléer madame Royer-Collard, à qui une trop faible santé ne permettait pas d'entreprendre une tâche aussi continue que celle d'une éducation, il fit venir cette servante Marie-Jeanne, dont nous avons déjà parlé. Cette fille s'était encore fortifiée dans la dévotion difficile par la lecture d'ouvrages d'un choix sévère. Elle possédait sept ou huit cents volumes de ce genre, qu'elle lisait avec attention. Son langage et ses lettres gagnaient à cette étude une couleur et une élévation singulière. Ce fut avec son aide que M. Royer-Collard s'efforça de donner à ses enfants une âme fortement trempée.

Le père, en mettant auprès de ses enfants une maîtresse inflexible, indiquait assez par là ses propres sentiments. Il imposait lui-même le frein d'une main inexorable. Ce n'est pas que son cœur ne renfermât pour ses filles une profonde tendresse, ce n'est pas qu'il fût incapable de s'émouvoir, car l'émotion était souvent en lui si profonde qu'elle lui coupait la voix; ce n'est pas même que son esprit fût dépourvu de grâce naturelle, que dans l'intérieur de sa maison il ne s'abandonnât quelquefois à la gaîté et jusqu'au badinage; mais il voulait former des âmes fermes, et il aurait craint de les amollir par trop de caresses. Ce qui le poussait surtout dans cette voie, c'est qu'il avait vu les femmes de la fin du XVIII[e] siècle, et qu'il avait gardé un vif dégoût de leur mollesse, de leur frivolité et du vide de leur esprit. Il opposait à ce tableau les images vénérables de sa mère et surtout de son aïeule. Il ne partageait pas cependant les croyances de la secte à laquelle elles appartenaient; il réprouvait l'interprétation des solitaires de Port-Royal sur la doctrine de la grâce : il la trouvait contraire au sentiment de notre liberté et à l'établissement d'une saine morale, qui ne peut se passer de l'idée du mérite et d'une entière responsabilité. « Ils ont les textes pour eux, disait-il, j'en suis fâché pour les textes. » Il répétait à ses enfants : « Il ne se peut pas que Dieu ne tienne aucun compte des efforts de l'homme et que le vent de la grâce souffle où il lui plaît. Ce serait le fatalisme turc ; il n'en est pas ainsi, mes enfants : Dieu est juste. » Mais il était resté frappé de la grandeur des caractères de la première génération de Port-Royal.

Dans sa maison, les actes de chaque jour s'accomplissaient régulièrement à la même heure. Il ne pouvait souffrir le désordre et il voulait que chaque objet eût sa place et chaque action son temps. Il ne permettait ni l'oisiveté, ni l'inattention, ni la légèreté, ni les jeux, ni les chansons. Toujours poursuivi par l'image de la molle existence des femmes du XVIII[e] siècle, il disait à ses filles : « Je ne veux point que vous soyez des dames : je saurai bien vous en empêcher. » Il voulait qu'elles tinssent une classe destinée aux filles pauvres, non pour orner l'esprit de ces dernières, mais pour former leur cœur, leur apprendre à visiter les malades et à pratiquer le dévouement. « Il faut, disait-il, donner aux classes pauvres la plus grande élévation morale, en même temps que la plus complète simplicité de mœurs. »

attachant d'importance qu'à la raison, il redoutait l'influence de gination et ne prisait pas beaucoup la culture des arts, surtout les femmes. Il ne conduisit jamais ses filles dans un musée, disant ne convenait pas qu'elles entrassent là où leurs yeux ne pourraient orter partout avec chasteté. Il voulait que la femme fût douée des s du caractère plutôt que des ornements de l'esprit. Le courage, rce d'âme, voilà l'objet unique de ses éloges.

. Royer-Collard s'astreignait lui-même à la vie la plus simple. Il eu horreur les molles délices; il recherchait tout ce qui pouvait de notre passage sur cette terre une laborieuse épreuve. La privaet le sacrifice lui étaient chers. Il restreignait autant que possible ree de son sommeil; si quelquefois, dans la journée, il se sentait ble de fatigue, il s'étendait non sur un lit, mais sur le sol; il se ret toutes les choses commodes : les voitures, les vêtements lâches a porte dans l'intérieur de la maison, les tapis, les siéges larges et onds, les vases, les statues, même les pendules. Il n'y avait que choses pour lesquelles il se relâchait de sa parcimonie : l'achat es livres, la distribution de ses charités et la représentation extére que lui imposaient les fonctions publiques et l'honneur de sa on. Sauf quelques articles de littérature et de philosophie qu'il t insérés dans le *Journal des Débats*, sous l'initiale P., M. Royerard ne s'était jamais communiqué au public, lorsque M. Pastoret lé dans le sénat, vint lui offrir d'être son successeur à la Faculté lettres de Paris comme doyen et professeur d'histoire de la philoe. M. Royer-Collard s'en défendit longtemps; mais il finit par céaux instances de son ami et à celles de M. de Fontanes, qui le ma malgré son refus.

. Royer-Collard n'avait pas fait de la philosophie une étude partire. Sa profonde instruction s'étendait aussi bien à l'histoire, à la 'ature et aux sciences qu'à la philosophie. On peut même dire que goût le plus vif était pour les lettres. Il passait sa vie dans la le-et la méditation de Pascal, Corneille, Bossuet, Racine; il relisait cesse Labruyère, il chérissait Milton, qu'il pouvait apprécier sa langue. Thucydide fut le livre de sa vieillesse; il y joignit Plaqu'il ne quittait presque pas. Quoiqu'il n'eût pas une connaissance ofondie de la philosophie, il se sentait cependant plus porté vers hilosophes du XVII[e] siècle que vers ceux du XVIII[e]. Il était trop voyant pour ne pas apercevoir que la sensation ne pouvait rendre pte de toutes les connaissances, et particulièrement de l'idée du ir qu'il plaçait au-dessus de toutes choses; mais il avait à choisir plusieurs guides. Ce fut le hasard qui le mit dans la voie de l. Il trouva sur le parapet d'un quai, à l'étalage d'un libraire, la erche *sur l'entendement humain*. Il en feuilleta quelques pages et charmé de la sagacité du philosophe écossais. Il acheta le livre pour prix trop modique à son gré, l'emporta à la campagne, et employa e une saison à le méditer. De là, il passa au grand ouvrage de l, sur les *facultés intellectuelles* et sur les *facultés actives*, qui n'épas encore traduit en français. Il se borna d'abord à en traduire lques pages, qu'il lisait à son auditoire, les accompagnant de ses exions. L'année suivante, étant devenu plus maître de son sujet,

il composa lui-même des leçons sur les questions traitées dans les ouvrages de Reid; il refondit la matière dans le moule de son propre esprit, et lui donna ainsi plus de solidité et d'éclat. On peut voir les fragments de ses leçons dans la traduction des œuvres de Reid donnée par M. Jouffroy.

Ces leçons ne portent pas seulement sur les connaissances des sens extérieurs, comme on l'a dit quelquefois; mais sur toute la perception externe, entendue dans l'acception la plus large, c'est-à-dire sur la connaissance de tout ce qui est hors de l'esprit et, par conséquent, sur les données de la raison pure. On est étonné de l'attention que prêta à tous ces problèmes de métaphysique ce futur homme d'Etat, et de la profondeur à laquelle il s'est enfoncé dans un sujet auquel il s'est appliqué si peu de temps.

Le phénomène de la sensation est un phénomène très-complexe. Il était resté obscur non-seulement dans Descartes et dans son école qui refusait aux sens toute participation à la connaissance, mais même dans Locke et dans Condillac, qui en dérivaient toutes les idées. Reid montra dans la *Recherche sur l'entendement humain*, que les sens connaissent, qu'ils ne sont pas seulement le théâtre de certains mouvements à propos desquels, comme le disait Descartes, l'intelligence conçoit des idées qui lui sont propres et qui pourraient ne pas ressembler aux objets extérieurs; mais que les sens saisissent les objets extérieurs eux-mêmes, qu'ils les connaissent, c'est-à-dire qu'ils jugent de leur existence, et qu'en conséquence, la sensation contient un jugement. Reid fit voir que, faute d'avoir reconnu que les sens perçoivent, c'est-à-dire qu'ils prononcent un jugement sur l'existence de leur objet, tous les philosophes, aussi bien ceux de l'école de la sensation que ceux de l'école de la raison, s'étaient mis dans l'impuissance d'affirmer l'existence du monde extérieur. M. Royer-Collard fut extrêmement frappé de cette remarque, et il employa toute la première année de son enseignement à la développer. Dans la seconde année, il porta son étude sur les objets que l'esprit découvre, à propos des connaissances fournies par les sens, c'est-à-dire sur les connaissances de l'entendement pur ou, comme le dit Descartes, de l'intuition de l'esprit, *intuitus mentis*. Cette partie de son enseignement où il resserra et fortifia les découvertes de Reid sur les connaissances les plus importantes de l'esprit humain, est celle qui doit surtout fixer notre attention. Nous l'analyserons, en conservant, autant que possible, les expressions mêmes de l'auteur.

« Les sens, dit M. Royer-Collard, nous font connaître les qualités des corps; l'entendement pur nous fournit le principe d'induction et l'idée de la stabilité et de la généralité de la nature, le principe de causalité, la notion de la substance, de l'espace et du temps. Le principe d'induction contient les deux jugements suivants : 1° l'univers est gouverné par des lois stables; 2° il est gouverné par des lois générales. Les qualités de la nature qui sont connues dans un point de la durée, sont connues pour tous les autres points; celles qui sont connues dans un seul cas, le sont pour tous les cas semblables. L'induction nous donne l'idée de l'avenir et rend possible le jugement par analogie. Sans l'induction, il n'y aurait que des faits particuliers et passagers,

nature bornée au moment présent, serait pour nous comme un le cadavre. Les sciences physiques reposent sur l'induction, et les aces mathématiques sur la déduction. Le principe d'induction n'est un principe nécessaire comme le principe de causalité et la notion la substance, de l'espace et du temps, et il ne dérive cependant pas l'expérience; il en découle si peu, qu'il agit le plus fortement à e où l'expérience est la plus faible. L'induction est encore ce qui s fait communiquer par le langage avec nos semblables. Sans elle, ment saurions-nous que les hommes emploient aujourd'hui les si- s dans le même sens qu'hier, et qu'ils leur conserveront demain même signification qu'aujourd'hui? D'où nous vient cette prescience actions libres de l'homme? Elle nous vient de notre nature elle- e : il faut donc mettre l'induction au nombre des principes intel- tels qui se distinguent de nos sens.

Le principe de causalité s'exprime en ces termes : Tout ce qui mence d'exister a une cause, expression qu'il ne faut pas con- re avec cette proposition tautologique : Tout effet a une cause. Dès n pose l'effet, on pose la cause, puisque le mot *effet* signifie un nomène produit par une cause; mais l'expression *ce qui com- e d'exister* ne contient pas l'idée de cause; il faut donc l'y ajou- c'est l'expérience qui nous donne la notion de ce qui commence ister; mais ce n'est pas elle qui nous fournit l'idée de la nécessité a cause. Ce principe est ou un préjugé, ou un produit du raison- ent, ou une généralisation de l'expérience, ou un principe primi- évident de lui-même, fourni par la raison pure. S'il est un préjugé, n tâche de le détruire; s'il est un raisonnement, qu'on en montre prémisses; s'il est une généralisation de l'expérience, il sera géné- , mais non absolu, nécessaire, universel. L'expérience extérieure peut produire ce principe, car elle ne nous montre qu'une succes- de phénomènes. L'expérience intérieure nous donne bien la no- d'une cause, c'est-à-dire de celle que nous sommes, car le *moi* est cause; mais c'est une cause spéciale et non une cause universelle nécessaire. Il reste donc que la notion d'une cause nécessaire et éter- e soit un principe évident de lui-même, fourni par la raison.

Le principe de la substance est immédiat comme le principe de salité, et n'est dérivé d'aucun autre. Dire que le néant n'a pas d'at- ut, pour prouver que la substance existe, c'est faire un cercle vi- x. Il ne faut pas raisonner sur cette notion comme les anciens et scolastiques; il ne faut que la constater. Si l'idée de la substance relative à celle de la qualité, on ne doit pas la nier pour cela, comme it Condillac. Nous acquérons à la fois l'idée de qualité et l'idée de tance : l'une par la perception des sens extérieurs ou de la con- nce, l'autre par l'entendement. Nous ne disons pas que nous ns froissés par la dureté, mais par quelque chose de dur. On pré- que la substance n'est que la collection des qualités; mais une ection suppose trois choses : 1° des individus existant réellement s la nature; 2° un rapport de similitude entre ces individus; 3° un it qui aperçoit ce rapport. Or, ici les individus ne seraient que des ractions, telles que la dureté, l'étendue, la forme ou la pensée, nsibilité et la volonté, et il n'y aurait ni corps ni esprit. De plus,

quel rapport de similitude existe-t-il entre la dureté et l'étendue, entre la pensée et la sensibilité? Dira-t-on que ces qualités existent dans le même lieu? Mais qu'est-ce que le lieu? Une qualité ou une substance? Si c'est une qualité, ajoutez-la aux autres qualités; s'il est une substance, la substance est donc autre chose que la collection des qualités. Enfin, que sera l'esprit qui aperçoit la collection? S'il est lui-même une collection qui en perçoive une autre, ce sera une addition qui aura la vertu d'additionner. Condillac dit que le *moi* est une collection de sensation; mais de deux choses l'une : ou la première sensation est sentie, ou elle ne l'est pas; si elle ne l'est pas, qu'on explique ce que c'est qu'une sensation non sentie; si elle est sentie, il y a un moi qui la sent. Le *moi* est déjà à la première sensation; il est donc autre chose que la collection des sensations. Condillac dit encore : Un corps est une collection de qualités que vous touchez, voyez, etc.; mais est-ce la dureté qui est dans la forme ou la forme qui est dans la dureté? ou si elles ne sont pas l'une dans l'autre, comment s'unissent-elles? Il faut qu'il y ait au fond de la collection une chose dans laquelle résident les qualités, c'est-à-dire une chose qui soit figurée, dure, mobile, etc., sur laquelle s'appuie la collection, et que la collection ne crée pas. La collection n'est pas la même aux yeux de tous les individus, car elle est plus ou moins complétement connue de l'un que de l'autre, et cependant tout le monde se fait la même idée de la substance; donc l'idée de la substance ne dépend pas de l'idée de la collection. La cause principale des erreurs que l'on commet sur la substance est l'ambition de faire dériver toutes les connaissances humaines d'une seule origine. La substance et la qualité ne sont séparées que par la pensée et par le langage, qui sont des analyses; mais elles sont inséparables dans la réalité. Nous ne savons point quelle est la nature de la substance; nous savons seulement qu'elle existe. Il y a dans toute science des bornes qu'elle ne peut passer. La science de l'esprit humain aura été portée au plus haut degré de perfection qu'elle puisse atteindre, elle sera complète, quand elle nous mènera puiser l'ignorance à sa source la plus élevée.

« La notion de l'espace est actuellement dans notre intelligence. Nous ne pouvons remonter par la mémoire à une époque où elle n'y fût point présente. Il nous est impossible de concevoir rien hors de l'espace. Nous sommes forcés de le concevoir infini. Nous ne pouvons nous former une image sensible de l'espace infini; nous le concevons seulement. L'espace est conçu comme éternel et indestructible. C'est une notion nécessaire qui nous impose une croyance absolue. Cette notion ne dérive point de l'expérience : nul de nous n'a vu l'infini; ni du raisonnement : où en est le principe? Il faut la rapporter à une loi spéciale et primitive de notre intelligence. La circonstance psychologique dans laquelle nous a été donnée la notion de l'espace, est la perception de la solidité par le toucher. L'espace que nous concevons à propos de la solidité, laisse celle-ci bien loin en arrière; car il devient, dans notre esprit, universel et éternel. Il ne faut ni confondre l'espace avec l'ordre et la situation des corps, ainsi que l'a fait Leibnitz; ni le regarder comme un attribut de Dieu, suivant l'exemple de Clarke. Si l'espace était un attribut de Dieu, aucune pensée humaine ne les sé-

séparés, et l'esprit passerait de l'un à l'autre, comme il passe de odification a la substance. L'espace est distinct du corps et de i; il est aussi distinct de notre esprit, et il existe en lui-même.

Pour rendre compte de la notion de la durée, il faut distinguer la ée contingente et la durée absolue. La notion de la première est à la mémoire, dont l'objet est une chose passée. On ne peut concevoir une chose passée sans concevoir la durée du *moi* entre cette ée et le moment présent. La notion de la durée ne vient pas de la on de succession, car la possibilité de la succession présuppose la ée; elle ne vient pas, non plus, de la notion du mouvement, car otion du mouvement implique déjà celle de la durée, et il suffit, leurs, de la mémoire de nos pensées pour nous donner l'idée de la ée. Il n'est même pas besoin d'une suite de pensées pour nous donla notion de la durée. Cette notion nous viendrait dans une seule ation de notre esprit, puisque cette opération aurait elle-même durée. Nous n'aurions pas l'idée de l'espace sans le toucher, ni e de la durée sans la mémoire. La durée ne nous est donnée que me *notre* dans la mémoire; par induction, nous concevons que e chose dure, comme nous durons nous-mêmes. Quand on dit que choses extérieures durent, on veut dire qu'elles coexistent à tous nstants de notre durée. Nous seuls, nous réalisons, nous locali-s, en quelque sorte, la durée observable, comme les corps seuls sent l'étendue, objet de l'observation; et de même que, pour s, la mesure de l'étendue ne peut être qu'un corps étendu, de ne la mesure de la durée ne se rencontre que dans cette fraction a durée universelle qui nous est accordée et qui s'écoule en nous. un mot, la durée observable ne sort jamais du *moi*, pas plus que endue observable n'y peut entrer. Le mouvement volontaire nous ne une mesure exacte de la durée, parce que l'activité de l'âme y plus marquée que partout ailleurs, et que la seule durée que nous urions est celle de l'activité de l'âme. La mémoire nous atteste chaque effort volontaire simple est d'égale durée; or, comme que effort peut se traduire au dehors par un pas, c'est-à-dire par mouvement, et, en conséquence, par une portion d'étendue, nous ns des parties d'étendue qui sont entre elles comme les durées de efforts volontaires; et si nous sommes sûrs de l'uniformité de ces ées, nous pouvons appliquer la mesure de l'étendue parcourue à la ure de la durée écoulée. Au lieu de nos pas, supposez le mouvet d'un pendule, dont nous vérifions l'égale durée en la comparant lle de nos efforts volontaires, et vous comprendrez comment les llations du pendule peuvent nous servir à mesurer la durée du jour. i vient que nous estimons si diversement les parties de notre produrée? De ce qu'on les *estime* et de ce qu'on ne les *mesure* pas. r les mesurer, il faut 1° faire attention à la durée de notre activité; iviser mentalement cette durée en parties observables, comme on ndiqué plus haut dans l'exemple du mouvement volontaire; 3° adner toutes ces parties. Or, c'est ce qu'on ne fait pas. On ne se upe d'ailleurs que sur des durées de grande étendue. Dans ces res qui s'écoulent si rapidement ou si lentement, faites un pas, quelqu'un : le moment rempli par cet acte ne vous paraîtra

ni plus long ni plus court que de coutume. L'homme est incapable de mesurer la durée sans la traduire au dehors par une étendue, et de mesurer l'étendue sans la durée; car, pour mesurer la durée, il faut compter, et pour compter, il faut durer : c'est le temps qui est le père du nombre.

« A l'occasion de notre durée, la seule que nous observions par la mémoire, nous concevons la durée des choses contingentes hors de nous, et enfin une durée indépendante de nous et des choses matérielles, durée invariable, illimitée, éternelle, universelle, nécessaire. Ces deux autres durées ne sont pas déduites de la mienne; elles me sont données à son occasion. Elles ne sont pas, non plus, des abstractions réalisées, car une abstraction réalisée, c'est une qualité remise dans son sujet. Si la durée d'autrui est l'abstraction de ma durée réalisée, qu'en résultera-t-il ? L'abstraction de ma durée étant la durée réalisée ou remise dans son sujet, elle me donnera *moi* durant, et non pas la durée d'autrui. S'il n'y a au dehors de moi que ma durée réalisée, rien au dehors de moi n'a une durée qui lui soit propre, et le monde est une chimère. Mon père ne dure pas : c'est ma durée que je vois dans ce que j'appelle la sienne, et c'est ici le fils qui engendre le père. La durée d'autrui n'est donc pas une abstraction de la mienne, et la durée absolue n'est pas abstraite de la mienne, ni de celle des autres choses; elle en est indépendante. Selon Condillac, il n'y a que des durées relatives, et ce qui est un millier de siècles pour les uns peut être, non pas seulement en apparence, mais réellement et en soi, un instant pour les autres. Si on peut mettre un siècle en un instant, on peut mettre Paris dans une bouteille. Nous pouvons nous tromper sur la mesure de la durée et de l'étendue, mais nous concevons l'une et l'autre comme invariables en elles-mêmes. L'espace et le temps deviennent pour nous indépendants des objets qui les introduisent dans notre pensée. Ils ne peuvent être supposés anéantis, quoique l'objet qu'on a touché ou dont on se souvient puisse l'être. Ils deviennent universels et immuables. Nous ignorons ce que sont le temps et l'espace, mais nous les regardons comme indépendants de notre pensée. Le temps et l'espace sont infinis et non pas seulement indéfinis. L'indéfini peut avoir des limites, dont on fait abstraction pour le moment, et ces limites on peut les déplacer toujours sans jamais les faire disparaître, tandis que l'infini est ce dont on affirme que les limites ne peuvent être atteintes. »

On voit que cette doctrine ne contient pas seulement une théorie sur l'exercice des sens extérieurs, mais des vues sur la cause, la substance, l'espace et le temps, c'est-à-dire sur toutes les matières de la métaphysique. Nous n'avons que peu de chose à reprendre dans ce système. Dans les explications que M. Royer-Collard donne sur la notion de la substance, il suppose, comme Reid, que l'expérience ne nous montre pas la substance, même en nous; que la conscience ne nous atteste que nos qualités, et que c'est une autre faculté qui nous fait affirmer que sous ces qualités il y a une substance. Mais si la conscience ne nous fait pas connaître le *moi* lui-même, comment distinguons-nous notre pensée de la pensée d'autrui? comment, à la vue de l'amour, de la haine, de la crainte, de l'espérance, disons-nous: *j*'aime, *je* hais, *je* crains, *j*'espère, et non pas : *il* aime, *il* hait, *il*

it, *il* espère? Comment la substance que l'entendement nous fait oser sous ces qualités est-elle la nôtre et non pas celle d'autrui? ut que dans mes qualités il y ait déjà quelque chose de moi, ue la conscience me montre à la fois l'un et l'autre. De même dans l'explication du principe de causalité, M. Royer-Col- avait reconnu que la conscience nous montre d'abord le *moi* ne cause, et que nous nous élevons de là à la connaissance d'une e distincte du *moi*, éternelle et nécessaire, de même notre philo- e aurait dû reconnaître que la conscience nous montre le *moi* dans n'il a d'invariable et de variable, c'est-à-dire à la fois comme *sujet* ualité, et que nous nous élevons de là, par une autre faculté que nscience, à la perception ou à la connaissance d'une substance de nous, absolue, indépendante et nécessaire.

tte légère critique n'empêchera pas de reconnaître la profondeur philosophie de M. Royer-Collard. Elle embrasse, comme on voit, oblème de toute la connaissance humaine. Après avoir établi d'une très-ferme, à l'imitation de Reid, la véracité de la connaissance ie par les sens, il a recueilli toutes les connaissances que l'enten- nt pur ajoute à la connaissance sensitive; il les a rassemblées une forte synthèse qui ne se trouve pas chez Reid. Il a placé côté la croyance inductive, qui dépasse la portée des sens, mais e fournit pas de principes necessaires, et de l'autre, la connais- e nécessaire qu'il réduit à quatre principes : le principe de causa- le principe de substance, la notion de l'espace pur et la notion emps absolu. On regrette pour la philosophie qu'un esprit aussi et aussi ferme n'y ait pas consacré sa vie. Doué d'autant de perspi- é que Reid, avec plus de force de généralisation, il aurait donné analyses du philosophe écossais l'ensemble qui leur manque, il it ramassé de sa main puissante tous ces excellents matériaux et urait construit un solide et imposant édifice.

rsque M. Royer-Collard avait paru à la Faculté des lettres, la osophie y jetait déjà un vif éclat. C'était celle de la fin du xvii[e] le, mais améliorée par les réformes d'un philosophe plus éclair- nt, de M. Laromiguière. Ce professeur joignait à la finesse de rit le charme d'une parole facile, claire, élégante, et relevée en- e par l'accent méridional. Il attirait dans les sombres murs du ège du Plessis, où se tenait alors la Faculté des lettres, une foule lante et mondaine. Les jeunes disciples de l'Ecole normale, aux- ls on n'avait point enseigné de philosophie dans les lycées, étaient nés de cette nouveauté, que les grâces du maître rendaient encore séduisante. C'est au milieu de ce succès populaire qu'apparut la re et sévère figure de M. Royer-Collard. Au lieu d'une abondante rovisation, une lecture un peu traînante; au lieu de ces brillantes tés répandues sur des sujets faciles, des profondeurs obscures qui endent jusqu'aux questions les plus cachées; au lieu d'une parole le et développée, un style concis et resserré. Une forme nouvelle une doctrine plus nouvelle encore : l'auditoire s'étonne; l'Ecole male, peu preparée à l'intelligence des problèmes épineux de la osophie, écoute sans comprendre, mais est retenue par l'austère té du langage. Dans l'intérieur de ses murs, elle se divise par

groupes et lit curieusement les exemplaires du discours d'ouv
que le professeur a fait distribuer. Elle admire cette concisi
pressive, cette propriété savante, cette couleur sobre et jus
mérite évident de la forme couvre et fait accepter peu à peu l
pérités du fond. C'est la beauté littéraire qui introduit dans l'é
philosophie nouvelle, qui fait prendre le temps de reconnaître e
précier la solidité de la doctrine. Cette philosophie, une fois
duite, y prend racine, s'y étend, s'y développe et y fleurit enco
jourd'hui.

Les événements de 1814 vinrent enlever M. Royer-Collard
seignement. La royauté rétablie trouva en lui un partisan d
cien, que recommandait la correspondance qu'il avait ent
avec le roi, par l'intermédiaire de l'abbé André et de l'abbé d
tesquiou. Ce dernier étant devenu ministre de l'Intérieur, M.
Collard fut placé auprès de lui comme directeur de l'imprimeri
la librairie. Pendant le cours de la première restauration, il
de ses conseils M. de Montesquiou et commença à lutter co
exigences du parti de l'émigration. On aperçut l'influence de
dans la formation de la maison militaire du roi, dans quelques
tions de la noblesse et du clergé. M. Royer-Collard sentit le so
l'esprit ancien dans une tentative qui fut faite auprès de lui.
On lui offrit des lettres de noblesse, comme si un titre suranné
donner à son nom plus de valeur que le mérite de celui qui le
« Dites au ministre, répondit-il, que j'ai assez de dévouemen
oublier cette impertinence. »

Le retour de Napoléon le dépouilla de ses fonctions de direct
l'imprimerie. Il avait conservé son titre de professeur et de doy
Faculté des lettres. Il signa en cette qualité l'acte additionnel au
stitutions de l'empire.

La seconde restauration le trouva peu empressé. « Comment c
s'écria-t-il, entre le despotisme de Napoléon, et le gouvernem
ces malheureux princes qui reviennent dans les bagages de l
ger? » Cependant le roi Louis XVIII, instruit par la récente cata
dont il avait été victime, avait pris la résolution de faire une plus
part aux intérêts de la France nouvelle. Il s'était entouré d'un
tère dont les sentiments modérés pouvaient rassurer les esprits
les influences des partisans de l'ancien régime. M. Royer-Coll
bientôt nommé président de la commission de l'Instruction pul
et envoyé par son département à la Chambre des députés. Il
répudié aucune des idées salutaires de 1789 : il voulait favo
progrès de la raison et des sciences, et maintenir l'abolition des
léges, l'égalité des cultes et la complète sécularisation de l'E
voulait que l'armée, les cultes, la justice et l'enseignement res
sous la main du pays, et qu'en un mot aucune exception ne v
truire l'unité de la France. Il pensait qu'une royauté héré
tempérée par des conseils où viendrait siéger l'élite de la
était la forme la plus propre à protéger tous les intérêts du pays
la forme ne lui fit jamais oublier le fond. L'organisation du gou
ment n'était pour lui qu'un moyen; le but était l'abolition d
privilége, le progrès des sciences et des lumières, l'unité de

...., non sur le culte qui était divers, mais sur la justice, qui devait ... uniforme.

...e n'est pas ici le lieu de retracer en détail la vie parlementaire de ...Royer-Collard ; il nous suffira d'indiquer les idées politiques qu'il ...a de faire prévaloir, et qui sont dans une étroite alliance avec la ...sophie. Après avoir lutté contre la Chambre de 1816, toute rem... des partisans de l'ancien régime, et avoir contribué à la faire ...dre, il se trouva, dans la session de 1817, d'accord avec le ... le ministère, qui étaient favorables aux intérêts de la France ...érée. Il consentit donc à leur accorder un certain pouvoir sur les ...aux : « Il s'agit uniquement de savoir, dit-il, si le gouvernement ... sert la nation, ou s'il sert un parti. En définitive, c'est sous ... question que sont cachées toutes les autres.... Or, nous pensons, ..., que le gouvernement appartient en ce moment aux grands ...êts qui font l'objet de notre sollicitude. » Il montrait par là que ...formes politiques n'étaient pour lui que des moyens de conserver la ...itution civile de la France nouvelle.

... de ces grands intérêts était la complète égalité des consciences ... cultes, et, par conséquent, la direction de l'éducation publique ...des mains laïques, sous l'autorité de l'État. C'était aussi l'un des ...êts nouveaux que les partisans de l'ancien régime attaquaient ... le plus d'ardeur. Pour reconstituer une Église dominante, il ...it changer les esprits en France, et l'on espérait changer les esprits ...mettant l'instruction entre les mains du clergé. Dans un discours ...noncé le 25 février 1817, M. Royer-Collard repoussait cette ...ssion avec une extrême énergie. « L'Université, dit-il, n'est ... chose que le *gouvernement* appliqué à la direction *univer-*... de l'instruction publique. Elle a été élevée sur cette base fon...entale, que l'*instruction* et l'*education publique appartiennent à* ...*i*, et sont sous la direction supérieure du roi. Il faut renverser ... maxime ou en respecter les conséquences ; et pour la ren...ser il faut l'attaquer de front ; il faut prouver que l'instruction ...ique, et avec elle les doctrines religieuses, *philosophiques* et politi... qui en sont l'âme, sont hors *des intérêts généraux de la société ;* ...elles entrent naturellement dans le commerce comme les besoins ...és, qu'elles appartiennent à l'industrie comme la fabrication des ..., *ou bien, peut-être, qu'elles forment l'apanage indépendant de* ...*lque puissance particulière qui aurait le privilège de donner des lois* ...*puissance publique*.... L'Université a donc le monopole de l'édu...tion, à peu près comme les tribunaux ont le monopole de la justice, l'armée celui de la force publique. »

...ans la session de 1819, l'opposition de droite, toujours préoccupée ...désir de faire prédominer le culte catholique, voulait que l'on punît ... offenses à la religion et non les offenses à la morale publique, ...guant qu'il n'y a point de morale sans religion : ce qui est vrai si ...l'entend parler de la religion commune à tous ; ce qui n'est plus vrai ...l'on entend parler exclusivement de la religion catholique. M. de Serre ...onça, en qualité de garde des sceaux, un excellent discours dans ...quel il montra que le lien commun des Français n'était plus le culte, ... la morale ; que nous avons des dogmes politiques fixes, mais non

des dogmes religieux communs à tous les Français; que no pouvons établir de lois pour faire respecter des dogmes religieu n'obligent pas tous les citoyens; que la morale publique est cel est révélée par la conscience à tous les peuples, comme à to hommes, parce que tous l'ont reçue de leur divin auteur en temps que l'existence; qu'il n'est jamais arrivé que tous les cara sacrés de cette morale aient été effacés; que, plus une religion a tionné cette morale commune à toutes, plus elle a été sainte, c'est l'honneur immortel du christianisme de l'avoir portée au d degré de pureté et de sublimité.

Ces principes étaient ceux de M. Royer-Collard. Il avait s pris en main la cause de la philosophie, qu'on attaquait déjà et voulait retrancher des études. « Le pays qui a donné Desca l'Europe, avait-il dit, ne repoussera pas le flambeau allumé grand homme. Sans la philosophie il n'y a ni littérature ni s véritable. Si de pernicieuses doctrines se sont élevées sous son c'est à elle, *non à l'ignorance*, qu'il appartient de les combat elle seule qu'il est réservé de les détruire.... La pensée a main retrouvé dans les épreuves de l'analyse sa sublime origine, la n son autorité, l'homme ses destinées immortelles. »

A la fin de 1819, se trouvant en désaccord avec le gouvernem sujet d'une loi sur les élections, dans lesquelles le ministère v augmenter l'influence des partisans de l'ancien régime, M. R Collard donna sa démission de président de la commission de struction publique. Quelque temps après, le ministère lui ôta so de conseiller d'Etat, enveloppant dans sa disgrâce M. Guizot M. Royer-Collard avait proposé à M. de Fontanes pour la d'histoire moderne à la Faculté des lettres, et M. Camille Jo qui était toujours demeuré uni à M. Royer-Collard depuis le cons Cinq-Cents.

L'un des vœux les plus ardents de la faction de droite était constituer le clergé sur ses anciennes bases, d'en faire un corps pendant de l'Etat, pour qu'il arrivât bientôt à le dominer. On au projet de 1816, de lui constituer une dotation inaliénable, et d' de faire accroître au budget du clergé les pensions ecclésiastiq mesure de leur extinction. M. Royer-Collard se chargea de repo cette nouvelle attaque. Il traça la situation du clergé dans la s nouvelle. « L'alliance entre l'Etat et le clergé, dit-il, consiste que, de la mission divine du prêtre l'Etat fait une magistrature so la plus haute de toutes, puisqu'elle a pour *fonction* d'enseigner la gion. Le prix de l'*alliance*, qu'on excuse cette expression néces est la protection; la condition, c'est que le prêtre *restera dans le ple*, et qu'il n'en sortira point pour troubler l'Etat. Voilà la m de tous les concordats. La condition des ministres de la religion c tique est nouvelle surtout en ce qu'ils sont placés, *à l'égard des chrétiens, sous la loi de l'égalité*, à l'égard de la société, sous de la liberté de conscience.... Sous des formes bénignes, le conc de 1817 cachait la contre-révolution dans le clergé. Je juge la ré tion aussi sévèrement qu'il convient et que la justice l'exige; m ne crois la contre-révolution bonne, ni permise nulle part....

[...]ements fixes ont remplacé les dotations territoriales : ainsi le clergé [...]holique est une *magistrature legale*, instituée sur les mêmes bases [...]le même plan que l'ordre judiciaire. »

Le ministère, en 1825, proposa une loi sur le sacrilége. Il y avait [...] peines dans nos codes contre ceux qui avaient outragé les objets [...] les ministres d'un culte. On voulait davantage ; on voulait non-seu[...]ent augmenter la peine, et, par exemple, couper le poing au cou[...]ble, mais forcer la loi à faire profession de la religion catholique, et [...]mmer *sacrileges* les outrages qui seraient adressés à cette religion. [...] voulait, selon l'expression de M. Royer-Collard, que cette religion [...] entière fût tenue pour vraie, et les autres pour fausses ; qu'elle [...]rtie de la constitution de l'Etat, et de là se répandît dans les in[...]tions politiques et civiles, ou autrement, disait-on, l'Etat professe [...]différence des religions, il exclut Dieu de ses lois, *il est athée.* [...] Royer-Collard prononça sur ce sujet son discours le plus éloquent, [...] qu'il préférait lui-même à tous les autres. « Les gouvernements, [...], sont-ils les successeurs des apôtres et peuvent-ils dire comme [...] : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous ? » Ils ne l'oseraient ; [...]ne sont pas les dépositaires de la foi, et ils n'ont pas reçu d'en haut [...]mission de déclarer ce qui est vrai en matière de religion, et ce qui [...]l'est pas. »

[...]. Royer-Collard ajouta que si l'on frappait la profanation des hos[...], il faudrait bientôt frapper le blasphème, l'hérésie, l'incrédulité. [...] quel droit votre main profane scinde-t-elle la majesté divine, [...] déclare-t-elle vulnérable en un seul point, invulnérable sur tous [...] autres, sensible aux voies de fait, insensible à toute autre espèce [...]utrage ? » Il conclut que le gouvernement deviendrait théocratique, [...]is que, si la théocratie avait pu dans d'autres temps surprendre en[...] quelque autorité à la faveur de l'ignorance, elle ne serait de nos [...]rs qu'une imposture décriée, à laquelle la *sincérité* manquerait [...]une part et la *credulité* de l'autre. « Il est faux, poursuivit-il, qu'on [...] sorte de la théocratie que par l'athéisme.... Ouvrez le budget : [...]us y trouverez que l'Etat acquitte annuellement trente millions pour [...] dépenses du seul culte catholique. La loi de finances, au moins, [...] pas athée. Mais voici une preuve plus convaincante, s'il est pos[...]ble, que Dieu n'est pas exclu de nos lois : c'est que les lois elles-mê[...] se sont mises, et avec elles la société entière, sous la protection [...] serment.... Quoi ! le serment est un acte de religion où Dieu, par[...] présent, intervient comme témoin et comme vengeur ; et quand les [...] se confient sans cesse au serment, que sans cesse elles le prescri[...]t et peut-être le prodiguent, on ose dire que Dieu est exclu de ces [...]mes lois, et que l'Etat est légalement athée !... Cet anathème lancé [...] toutes parts et avec tant d'éclat n'est que le cri de l'orgueil irrité, [...] vengeance tirée de la loi dont la molle indifférence a négligé de dé[...]rer une seule religion vraie et toutes les autres fausses. La liberté [...] *l'égale protection des cultes*, voilà tout l'athéisme de la Charte. » Exa[...]nant ensuite le rôle politique de la religion, il fit remarquer fine[...]ent que les fausses religions ont, pour la stabilité et la splendeur des [...]ciétés, les mêmes avantages que la vraie. Il opposa les prospérités [...] l'hérétique Angleterre à la décadence de la catholique Espagne, et,

remontra que, dans l'alliance qu'on appelait sainte, le premier rang partenait à la Russie, que nous tenons au moins pour schismatiqu

La dernière lutte soutenue par M. Royer-Collard fut dirigée co le projet de loi par lequel la faction de droite voulut envelopper la p de liens plus forts que ceux qu'elle lui avait donnés jusqu'alors. L'i gnation avait été le ton dominant du discours contre la loi du sacril les dernières paroles de M. Royer-Collard furent marqués par l'a de l'ironie et du mépris : « Dans la pensée intime de la loi, dit-il, il eu de l'imprévoyance, au grand jour de la création, à laisser l'hom s'échapper, libre et intelligent, au milieu de l'univers : de là sont le mal et l'erreur. Une plus haute sagesse vient réparer la faute d Providence, restreindre sa libéralité imprudente, et rendre à l'hom sagement mutilée le service de l'élever enfin à l'heureuse innoc des brutes ! »

Les partisans du privilége, en faisant voter la septennalité dans l'a 1824, s'étaient crus possesseurs de la Chambre et du pays pour l temps, et cependant, déjà en 1827, ils ne se sentaient plus assurés majorité dans le parlement, et ils voulaient essayer de la recomp d'éléments nouveaux, qu'ils espéraient voir plus favorables à leurs seins. Ils firent donc dissoudre la Chambre des députés et convo les colléges électoraux. M. Royer-Collard reçut alors la récompen ses longs combats pour les intérêts de la France nouvelle : il fu par sept départements.

L'Académie française voulut aussi concourir à l'éclat de son tri phe et lui ouvrit ses portes. Elle ne pouvait d'ailleurs se dispe d'appeler dans son sein un écrivain dont le langage était si p si élevé, et qui était le premier orateur politique de ce temps.

Nommé président de la Chambre des députés pendant les sessio 1828 et 1829, M. Royer-Collard, satisfait des efforts du ministère concilier la liberté et la prérogative royale, essaya de contenir le de ses amis; mais sa voix ne fut pas entendue, et le ministère Marti n'ayant pu réussir à faire recevoir de la Chambre la loi qu'il venait présenter sur l'organisation départementale, le roi prit avantage d échec essuyé par un cabinet qui n'était pas de son choix : il f alors le ministère déplorable qui inspira au pays de si tristes pre timents, et qui ne tarda pas à amener la chute de la dynastie.

M. Royer-Collard vit cette révolution avec une extrême répugn il n'aurait pas voulu qu'on répondît à une violation de la Charl une autre violation. « Les révolutions, dit-il, vendent cher les tages qu'elles promettent. La postérité jugera si celle-ci était inév ou si elle pouvait s'opérer à d'autres conditions. » Cependant il retira point de la Chambre, parce que, derrière la révolution poli il entrevoyait des tentatives de révolution sociale, et qu'au-dess dynasties et des gouvernements, disait-il, règne la question p nente, la question souveraine de l'ordre et du désordre, du bien mal, de la liberté ou de la servitude. Il prit la parole dans la disc sur la constitution de la Chambre des pairs, en 1831, et plus ta 1835. En 1839, après le triomphe de la coalition, il se retira dé vement de la carrière politique.

Cependant M. Royer-Collard approchait peu à peu de sa fin. I

ongtemps résigné à la mort; et il se mit tranquillement à en apprêts. Il avait résolu d'aller mourir à la campagne, au e sa famille et de ses métayers, entre les bras du curé de son Il avait fait enseigner à ses enfants les dogmes et les actes ligion sévère, mais il n'en suivait pas lui-même toutes les pra- Quels étaient ses motifs? Nul ne peut le dire, car il a souvent u'il ne s'était révélé à personne tout entier. Quoi qu'il en soit, uvait ainsi dans une contradiction pénible pour lui et surtout s filles. Il leur disait : « J'ai la foi qui croit, mais je n'ai pas la oit ; elle est si précieuse, cette foi, qu'il faudrait aller la cher- que dans les entrailles de la terre. Je ne suis pas tel que je le pour m'approcher de l'autel ; si je voulais y aller, je tombe- On lui répondait « qu'à force de respecter la loi, il la violait. » cependant, trois ou quatre ans avant sa mort, recevoir les s d'un prêtre ; et l'année qui précéda sa fin, il dit à sa fille, en avait plus qu'une alors : « Je suis maintenant résolu d'ac- ce que j'ai toujours différé par la remise au lendemain. » Mais, un reste d'hésitation, soit par la répugnance naturelle à la sa mère pour la fréquence des sacrements, il ajourna pour lui union aux derniers moments de sa vie.

l'été de 1845, M. Royer-Collard partit pour la campagne, nt comme à l'ordinaire le départ de sa famille. Il dit, en arri- ns la cour du château, qui était comme le rendez-vous des s au moment du repos, et qu'il trouva remplie de paysans : nis, je viens mourir au milieu de vous. J'ai voulu vous revoir ne fois, m'occuper de pourvoir à vos besoins de cet hiver aire profiter des dépenses et des libéralités inséparables même simples funérailles. » Il se fit porter dans sa chambre et n'en esque plus ; il n'admit auprès de lui que le médecin et le curé. celui-ci : « Ne demandez pas au ciel pour moi la guérison ; z-lui la patience et la soumission, » et il ne s'occupa plus que aratifs de sa mort, disposant lui-même, soit les objets qui servir aux cérémonies funèbres, soit les dons qu'il voulait près lui. Il n'entretint sa pensée que de méditations sur le suprême, et l'on trouva, quand il ne fut plus, tous ses livres par les signets aux passages qui traitent de la mort.

ue sa famille vint le rejoindre, il ordonna que son gendre fût admis seul auprès de lui. Il voulait compter exactement le de moments qu'il lui restait à vivre. Il exigea une réponse , et comme on la doit faire à un homme qui ne craint pas la l'obtint, et fut confirmé dans l'opinion que sa fin était pro- Il reçut alors le reste de sa famille. Il fixa lui-même la nuit où it lui donner les sacrements, fit dresser un autel dans sa cham- les mains de ses proches, et il leur disait avec sérénité : « Je à pas les progrès de ma mort, j'apprends petit à petit à me de toutes choses : je me vois déjà dans le cimetière du village mets. » Ses dernières paroles furent celles-ci : « Il n'y a dans de de solide que les idées religieuses ; ne les abandonnez ou si vous en sortiez, rentrez-y. »

A. G.

RUCKERT (Joseph), né à Beckstein, dans la Franconie, en 17..., mort à Wurtzbourg, professeur d'histoire de la philosophie, en 18... ou 1823, essaya de fonder, au commencement de ce siècle, une nou- velle philosophie, sur des bases purement pratiques. Après avoir fait la critique de tous les philosophes, ses devanciers, depuis Thalès jus- qu'à Fichte, il arrive à l'exposition de sa propre doctrine dans un ou- vrage intitulé : *Le Réalisme, ou Fondement d'une philosophie exclusive- ment pratique*, in-8°, Leipzig, 1801 (all.). Il publia plus tard un autre écrit : *Du Caractère de toute vraie philosophie*, in-8°, Bamberg et Wurtzbourg, 1805. Mais la tentative de Ruckert n'eut aucun suc- cès. Elle rencontra un seul partisan, dans la personne de Weiss, qui ne tarda pas à l'abandonner pour d'autres idées. X.

RUYSBROEK (Jean), et non pas Rusbrock, un des plus cé- lèbres mystiques du XIV[e] siècle, naquit en 1293, dans le villag[e] dont il porte le nom, entre Bruxelles et Halle. Dès l'âge de quinze ans montrant déjà un goût prononcé pour la vie contemplative, il quitt[a] l'étude des lettres pour celle de la théologie ; mais là même son esprit ne put se plier à aucune règle, à aucune méthode précise, et se laiss[a] entraîner dans les voies de la rêverie et de la spéculation solitai[re]. Aussi n'est-ce point à son savoir qu'il a dû sa renommée. Ses lectu[res] ne s'étendaient pas au delà de saint Augustin, du prétendu Den[ys] l'Aréopagite, et de quelques Pères de l'Eglise. Il écrivait en flaman[d] sa langue maternelle, et c'est à Surius, un de ses disciples, qu'on d[oit] la traduction latine de ses œuvres. Consacré prêtre à vingt-quatre a[ns], nommé vicaire, puis curé de Sainte-Gudule, à Bruxelles, Ruysbr[oek] arriva promptement à la plus haute réputation de sainteté. De to[ute] part on venait le voir ou on lui écrivait pour le consulter sur les m[ys]tères de la vie spirituelle. Parvenu à l'âge de soixante ans, il qu[itta] sa modeste cure pour entrer au monastère nouvellement fondé [des] chanoines réguliers de Groendal (*Viridis vallis*), dont il fut le pre[mier] prieur. Il y demeura, partagé entre les austérités de la vie ascéti[que] et les douceurs de la contemplation, jusqu'à sa mort, arrivée le 1[er dé]cembre 1387. Retiré, le plus souvent, dans quelque sombre rédui[t de] la forêt de Soignies, qui entourait son monastère, il se livrait enti[ère]ment au pouvoir de l'extase, croyant que chaque parole qu'il écri[vait] lui était dictée par le Saint-Esprit.

Ruysbroek se place à cette hauteur où la théologie et la philoso[phie] se confondent ; mais, à sa manière de composer, on ne doit pas [s'at]tendre à trouver chez lui un système ou un corps de doctrine [pré]senté avec ordre et clarté. Son langage est constamment allégor[ique]. Son mysticisme est une sorte d'ivresse, au milieu de laquelle il se[mble] avoir à peine conscience des paroles qui lui échappent. Cependa[nt, à] travers ces ténèbres, on distingue un certain nombre d'idées d[omi]nantes, les mêmes qui forment à peu près le fond invariable de[tout] mysticisme spéculatif. L'essence divine est une unité simple, q[ui ne] peut être exprimée par aucune parole, ni représentée par au[cune] image. Pour la concevoir, la raison ne suffit pas ; il faut le se[cours] d'une illumination surnaturelle. C'est, en effet, au nom de cett[e fa]culté supérieure, que Ruysbroek expose toutes ses conviction[s]

s son essence, Dieu est triple dans ses manifestations; il forme s personnes : le Père est le *principe;* le Fils est la *sagesse* éternelle, rée du Père; le Saint-Esprit, c'est l'*amour*, émanant à la fois du re et du Fils, et les unissant en un seul Dieu. En conservant le n de la création, c'est véritablement à l'idée de l'émanation que ysbroek semble se rattacher, comme la plupart des mystiques. La ation, selon lui, est éternelle. Les créatures, quoique différentes Dieu, comme existences finies, doivent cependant rentrer en Dieu, ù elles sont sorties, qui est leur centre commun, et au sein du-l elles perdent leur nom et leur différence. Dans l'homme, il faut tinguer l'*esprit* et l'*âme*, qui forment ensemble une même vie. L'âme le principe de la vie de l'homme, considéré comme homme; et prit est le principe de la vie en Dieu. L'âme, par ses trois facultés érieures et ses trois qualités essentielles, est le miroir de la Trinité ine. Tous les hommes sont *un* dans leur type éternel, qui est le i. Malgré ce lien intime, cette consubstantialité établie entre le ateur et la créature, Ruysbroek accorde une grande influence à la onté. « Tu n'as qu'à vouloir être quelque chose, dit-il, et tu le is. » Éclairée par la grâce, la volonté peut tout; abandonnée à son t naturel, elle n'a que le pouvoir de haïr le péché et de désirer la re.

Dans le chemin que l'homme doit parcourir pour arriver à la per-ion, Ruysbroek distingue trois degrés, ou, pour parler comme lui, s *vies :* la *vie active*, la vie *intime* ou *affective* et la vie *contempla-*. La première consiste dans les œuvres de pénitence, bonnes ons, bonnes mœurs; la seconde, dans le renoncement volontaire absolu à toute affection pour la créature, *dans la dénudation du ir ou l'abstraction intérieure;* enfin, dans la troisième, l'âme n'a s même la conscience de son abnégation et de son union avec Dieu : est au-dessus de l'espérance, de la foi et de toutes les vertus; elle au-dessus même de la grâce; elle demeure éternellement dans le 'e, émane de lui avec le Fils, et se réfléchit dans le Saint-Esprit; un mot, elle devient *déiforme*, mais elle ne devient pas Dieu. Dieu l'âme sont *unis* par l'amour; ils ne sont pas *un* en substance et en ure. C'est par cette distinction que Ruysbroek s'efforce d'échapper panthéisme. Malheureusement, il n'y est pas toujours fidèle; ses ressions, surtout dans les *Noces spirituelles*, vont souvent au delà la limite tracée par sa pensée; aussi a-t-il été accusé par Gerson yez ses *Œuvres*, édit. Dupin, t. II, 2ᵉ partie, p. 59) de re-uveler la doctrine d'Amaury de Bène, depuis longtemps con-nnée par l'université de Paris, et d'être attaché à la secte des bards.

La doctrine de Ruysbroek est renfermée principalement dans les ou-ges suivants : *Speculum æternæ salutis; — De Calculo, sive de Per-ione filiorum Dei; — Samuel, sive de alta contemplatione apologia.* autres, au nombre de neuf, ne sont que des répétitions de ceux-ci. is, comme nous l'avons dit, ont été composés en flamand, puis luits en latin et réunis par Surius, in-fᵒ, Cologne, 1552, 1609 1692. On peut consulter sur Ruysbroek les *Études sur le mysticisme mand au* XIVᵉ *siècle,* par M. Schmidt, dans les *Mémoires de l'Aca-*

démie des sciences morales et politiques, recueil des savants étrangers. t. II, p. 437 et suivantes.

S

SABÉENS, SABÉISME ou SABAISME. Les savants sont loin d'être d'accord sur l'étymologie de ce mot. Les uns le font venir du syriaque *tsaba*, qui signifie *adorer*, c'est-à-dire les *adorateurs*, les *idolâtres*; les autres de *Saba*, fils de Chus et petit-fils de Seth; d'autres l'appliquent aux *Orientaux* en général, comme ayant été longtemps confondus dans une même croyance; d'autres le dérivent de l'hébreu *tzaba* ou *zaba*, armée céleste; d'où cette expression : *Dominus Sabaoth*, le maître des astres, le dieu des sphères. Quoi qu'il en soit, on entend généralement par le sabéisme le culte des astres, longtemps répandu dans l'Orient, principalement dans la Syrie, dans l'Arabie, dans la Chaldée, dans la Perse. Considéré sous ce seul point de vue, le sabéisme n'a pas plus le droit de nous occuper ici que tant d'autres cultes superstitieux et barbares, nés pendant l'enfance de l'esprit humain; mais il présente aussi des éléments d'une autre nature et se lie à des questions historiques qui ne sont pas indignes de l'intérêt du philosophe.

Les Sabéens, complétement ignorés des écrivains grecs et romains, ne nous sont connus que par les écrivains arabes, qui leur donnent de préférence le nom de Nabatéens. Sous ce nom, ils sont déjà mentionnés par saint Jérôme, qui, les considérant, non comme une secte, mais comme un peuple distinct, les fait descendre de Nabaïot, fils d'Ismaël. Quant aux doctrines des Sabéens, il résulte des recherches mêmes les plus récentes, qu'elles ont été fidèlement résumées par Moïse Maïmonide, dans la 3[e] partie (c. 29 et 30) du *Moré nebouchîm*.

Selon Maimonide, il faudrait distinguer chez les Sabéens ou Nabatéens deux croyances : l'une populaire et l'autre philosophique. La première n'est pas autre chose que le culte des astres, d'après lequel le soleil, dieu suprême, étendrait sa domination sur l'univers tout entier, non-seulement sur le ciel, mais sur notre monde sublunaire; et les autres astres ne seraient que les ministres de sa volonté. Abraham, après avoir été élevé dans cette idolâtrie, aurait cherché à la détruire pour élever à sa place le culte du Créateur; et c'est pour cela que, persécuté par Nemrod, il aurait été obligé de quitter son pays. Mais les philosophes sabéens distinguaient dans les astres deux choses : l'âme et le corps. Ce n'est pas le corps qui est Dieu ou la matière céleste répandue dans l'espace; mais l'esprit qui l'anime, c'est-à-dire l'âme universelle, l'âme du monde. Toutes deux, l'âme du monde et la matière ont toujours existé, existeront toujours, car elles ne peuvent se passer l'une de l'autre; par conséquent le monde est éternel.

A ces dogmes fondamentaux, les Sabéens joignaient une foule de superstitions astrologiques, magiques, liturgiques, instituées dans le

but de se rendre favorables les astres ou les esprits qui les dirigent, de les évoquer, de les conjurer, de leur arracher le secret de l'avenir. Une foule de légendes avaient cours parmi eux, dont la plupart se rapportaient aux personnages de la Bible. Ainsi Adam passait pour un prophète qui a enseigné aux hommes le culte de la lune. Noé, au contraire, aurait propagé le culte de la terre et institué en son honneur l'agriculture. Un autre prophète du nom de Tamouz, pour lequel ils professaient une dévotion particulière, serait l'auteur du culte du soleil, des sept planètes et des douze signes du zodiaque. Le caractère dominant de cette religion, si nous en croyons Maimonide, c'était d'encourager l'agriculture et de consacrer, en quelque sorte, chacune des opérations de cet art en les plaçant sous la protection d'un des corps célestes.

Les Sabéens possédaient aussi plusieurs livres que Maimonide a eu sous les yeux. L'un de ces livres était attribué à Adam, un autre à Seth, un troisième à Hermès, un quatrième à Aristote; mais le plus important de tous, ayant pour titre : *Agriculture nabatéenne*, *Abodah, hanebotith*, est aujourd'hui en partie dans nos mains. Composé originairement en syriaque, il a été traduit en arabe, l'an 291 de l'hégire; et c'est cette traduction que l'on trouve parmi les manuscrits arabes n° 913 de la Bibliothèque nationale. Elle se composait de neuf parties, dont il ne nous reste que la deuxième et la troisième. La Bibliothèque nationale possède, sous le même numéro, une traduction arabe des aventures de Tamouz.

Il est évident que le culte des astres, sous quelque nom qu'on le désigne, remonte à la plus haute antiquité; tous les historiens sont d'accord pour en placer le berceau dans l'Orient, et il n'est pas difficile d'en démêler les traces dans les religions qui lui ont succédé : car la plupart des divinités de l'Inde, de la Perse, de la Chaldée, de la Syrie, de l'Égypte et même de la Grèce, ne sont guère que des personnifications mythologiques des planètes et des constellations. De même que le fétichisme, c'est-à-dire l'adoration des objets terrestres, des fleuves, des montagnes, des animaux, paraît avoir précédé le sabéisme; de même le sabéisme paraît avoir précédé les différents cultes mythologiques. Souvent on aperçoit ces trois degrés l'un à côté de l'autre dans une même religion. Mais il est impossible de ne pas reconnaître une secte relativement très-moderne dans ce que Maimonide appelle le sabéisme philosophique. Tout porte à croire que cette secte ne remonte pas au delà des premiers siècles de l'ère chrétienne, et qu'elle s'est formée en même temps et à peu près des mêmes éléments que le gnosticisme. En effet, comme ce dernier système, elle nous offre un mélange de vieilles traditions orientales, de noms bibliques et de notions empruntées à la philosophie grecque : c'est la Grèce, évidemment, et particulièrement le platonisme, qui a fourni l'idée d'une âme du monde; c'est la Bible qui a fourni les noms des patriarches et la tradition rabbinique des légendes d'Abraham; enfin, les cérémonies magiques et astrologiques sont un reste de l'ancien culte populaire. Il n'est pas jusqu'aux livres supposés invoqués par les Sabéens, qui ne soient une preuve de leur récente origine; car les falsifications de ce genre étaient très-fréquentes pendant les premiers siècles du christianisme, et appartiennent à toutes les sectes qui ont cherché à se vieillir.

Les Sabéens paraissent être à l'Arabie ce que les Sipasiens, dont parle le Dabistan, sont à la Perse. *Voyez* PERSES.

Les auteurs modernes qu'on peut consulter sur les Sabéens, sont: Pocock. *Specimen historiæ Arabum*, in-4°, Oxford, 1649. p. 138.—Thomas Hyde, *Veterum Persarum et magorum religionis historia*, in-8°, ib., 1700 et 1760. — Jean Spencer, *De Legibus Hebræorum ritualibus*, 2 vol. in-f°, Cambridge, 1727, t. XXII, p. 277 et suiv. — Prideaux, *Histoire des Juifs*, trad. de l'anglais, 6 vol. in-12, Amst. et Paris, 1722, 42, 44. — Bock (le baron de), *Essai sur l'histoire du sabéisme*, in-12, Metz, 1788. Tous ces écrivains, à l'exception du dernier, s'appuient sur les mêmes textes, et ne diffèrent entre eux que par des hypothèses plus ou moins hasardées. Quant au baron de Bock, outre qu'il comprend sous le nom de *sabéisme* à peu près toutes les religions de l'antiquité, son ouvrage est rempli de digressions étrangères au sujet. Le travail le plus récent et le plus utile à consulter sur cette question est le mémoire de M. Quatremère : *Sur l'origine, la langue et les livres des Nabatéens*, dans le tome XV du *Journal asiatique*, in-8°, Paris, 1835.

Il ne faut pas confondre les Sabéens avec les sabians ou mandaïtes, secte à demi chrétienne, à demi gnostique, qui reconnaît pour rédempteur du monde saint Jean-Baptiste, et qu'on appelle pour cette raison les chrétiens de Saint-Jean. Les sabians invoquent aussi plusieurs livres supposés, auxquels ils donnent pour auteurs Adam et Seth.

SADOLET (Jacques), né à Modène en 1477, mort à Rome en 1547, après avoir été successivement secrétaire de Léon X et de Clément VII, évêque de Carpentras, cardinal et légat du pape près de François Ier, a été un des écrivains les plus élégants et les plus féconds du XVIe siècle. Avec Bembo, dont il était l'ami intime, avec Erasme, dont il fut le correspondant, et les hommes les plus éclairés de cette époque, il a contribué, par ses encouragements et son exemple, à relever le goût des lettres antiques; mais il a aussi rendu quelques services à la saine philosophie par les ouvrages suivants : *De Liberis instituendis* in-8°, Venise, 1533, Paris même année, et Lyon 1533; — *Phædrus, sive de laudibus philosophiæ libri duo*, in-4°, Lyon, 1538. Le premier de ces écrits est un traité complet d'éducation, ou, comme on dirait aujourd'hui, de pédagogie : il renferme les observations les plus sages sur les mœurs et les facultés des enfants. Le second, beaucoup plus important, et plus remarquable par le style, nous offre un plaidoyer éloquent en faveur de la philosophie : il est destiné, dans la pensée de l'auteur, à réparer la perte du traité que Cicéron avait composé sur le même sujet. Des deux livres dont il est formé, le premier écarte de la philosophie les reproches dont elle est habituellement l'objet; le second en montre les avantages. Nous citerons encore une production de la jeunesse de Sadolet qui a pour titre, *Philosophicæ consolationes et meditationes in adversis*, in-8°, Francfort, 1577. L'édition la plus complète des œuvres de cet écrivain, est celle de Rome, 4 vol. in-4°, 1737. X.

SAGES (LES SEPT). Une légende naïve, conservée par Diogène Laërce, nous fait connaître les rapports d'amitié et de haute estime qui existaient

les hommes à qui les Grecs firent l'honneur de les compter au
·e des sept sages. Voici ce qu'elle rapporte : « On connait l'histoire
pied trouvé par des pêcheurs, et que les Milesiens offrirent aux
ages. Des jeunes gens achetèrent, dit-on, un coup de filet
·écheurs de Milet; un trépied ayant été tiré de l'eau, une con-
on s'éleva, et les Milesiens, ne pouvant accorder les parties,
·rent consulter l'oracle de Delphes. Le Dieu répondit en ces
: *Enfants de Milet, vous m'interrogez au sujet du trepied : je
re au plus sage.* En conséquence, on le donna à Thalès qui le
nt à un autre, et celui-ci à un troisième; enfin Solon le reçut
voya à Delphes, en disant que le premier des sages etait le
» Diogène Laerce, liv. Ier, c. 1er.)
même auteur donne plusieurs variantes de la même anecdote.
une autorité plus grave, Platon, dans son *Protagoras*, nous
erve les noms de ceux qui furent les sept sages. Socrate dans un
ue où il se joue si spirituellement de Protagoras, veut établir que
actère de la philosophie ancienne a été une briéveté vraiment
que; et il s'exprime ainsi : « On n'a qu'à converser avec le der-
acédemonien, dans presque tout l'entretien on verra un homme
·s discours n'ont rien que de très-médiocre; mais à la première
on qui se presente, il jette un mot court, serré et plein de sens,
un trait lancé d'une main habile, et celui avec lequel il s'entre-
e paraît plus qu'un enfant. Aussi, a-t-on remarqué de nos jours
· déjà anciennement, que l'institution lacédémonienne consiste
oup plus dans l'etude de la sagesse que dans l'exercice de la gym-
ue : car il est evident que le talent de prononcer de pareilles
ces, suppose en ceux qui le possèdent une éducation parfaite.
nombre ont été Thalès de Milet, Pittacus de Mitylène, Bias de
, notre Solon, Cleobule de Linde, Myson de Chènes, Cléo-
: Lacédemone, que l'on compte pour le septième de ces sages. »
uction de M. Cousin.)
ependant une tradition plus générale, et qui a prévalu, substitue
de Périandre, tyran de Corinthe, à celui de Myson, dans la
·s sept sages. A cet egard, les divers auteurs fournissent plus
variante, et Diogène Laerce, tout en rétablissant à sa place le
e Periandre, ne laisse pas d'admettre Myson, avec deux ou
utres, tels qu'Epiménide, Phérécyde de Scyros, et même le Scythe
arsis, pour compléter sa liste. Si l'on admettait le témoignage
nquet des sept sages, écrit attribué à Plutarque, la liste s'élève-
squ'à seize.
i qu'il en soit des fables dont on a enveloppé l'histoire de ces
il est à remarquer que les noms les plus accrédités qui figurent
listes, nous rappellent des législateurs, ou des hommes qui ont
de grandes fonctions publiques dans leur patrie. Les rensei-
nts biographiques que les divers auteurs de l'antiquité nous
sent sur chacun d'eux, nous les montrent comme des hommes
, à l'expérience, aux lumières et à la vertu desquels on avait
s dans les circonstances critiques, lorsqu'il s'agissait, soit de
r des villes détruites, soit de rétablir l'ordre par des lois équi-
. Les dates que l'on a recueillies sur la naissance ou la mort de

ces hommes célèbres, les placent tous dans le cours du VIe s avant l'ère chrétienne, à cette époque de fermentation où les cité la Grèce et de l'Ionie, travaillées d'un besoin d'améliorations p ques, cherchaient à s'affranchir du joug des vieux gouvernement où l'histoire nous révèle dans ces pays un mouvement général ve liberté et vers la démocratie.

Périandre était né la première année de la 29e olympiade, ou 61 av. J.-C., il vécut 80 ans, et mourut l'an 535; la *Chronique* d sèbe le fait mourir quatre ans plus tôt, ol. 48, 1 = 539. D'apr témoignage d'Apollodore, Thalès était né ol. 35, 1=639 av. J.-(mourut à 78 ans, ol. 54, 3 = 561. Pittacus, né également ol 1 = 639, est mort à 70 ans, ol. 52, 3 = 569. Solon, né dans l' Salamine, ol. 35, 2 = 638, donna ses lois dans la 46e olympiad mourut à 80 ans dans l'île de Chypre, ol. 55, 2 = 558. Les sont moins précises pour les autres; mais tous les témoignages a tent qu'ils furent contemporains.

Le rôle de Solon, comme législateur, est bien connu : rien plus authentique dans l'histoire, que les témoignages réunis d'Héro de Platon, d'Aristote, de Plutarque sur le compte de ce sage. renvoyons, pour l'examen de ses maximes et de sa législation, à ticle spécial qui lui sera consacré dans ce volume.

Avant d'entrer dans quelques détails nécessaires pour donne idée suffisante de chacun des sept sages, il est à propos de rema que le caractère général de leur philosophie était tout pratique. E résume en quelques maximes d'une application usuelle, sous la for sentences concises, propres à se graver dans la mémoire. La pl d'entre eux n'étaient ni des philosophes proprement dits, ni des vains; c'étaient des hommes distingués par leurs talents, et resp bles surtout par leur caractère, et par les services qu'ils av rendus à leur patrie. A cette époque de la jeunesse des peuples, vivaient, le caractère de l'enseignement moral ne peut être que extrême simplicité. C'étaient donc les résultats de leur expérience sonnelle qu'ils communiquaient à leur concitoyens, ou à ceux q approchaient : c'est ainsi qu'ils rédigeaient un petit nombre de v de la morale et de la politique en maximes assez claires pour êt cilement saisies, et assez précises pour être ou paraître profo Pour mieux les fixer dans la mémoire, dans ces temps où l'art d' n'était pas encore très-commun, on les mettait le plus souvent en on les gravait sur des plaques de marbre exposées dans les tem et particulièrement dans celui d'Apollon à Delphes. Ces règles de dence pratique, exprimées avec énergie et brièveté, ne son encore la philosophie; mais elles l'annoncent, elles la préparent : la naissance de la réflexion, qui marque déjà un progrès dans la lisation; et une raison déjà assez formée pour entrer dans les vo la science, dès qu'un esprit supérieur les ouvrira.

Cet esprit supérieur, nous le trouvons parmi nos sages eux-mê c'est Thalès de Milet, le père de la philosophie naturelle. Issu famille phénicienne venue en Grèce avec Cadmus, et fixée d'ab Athènes, puis établie à Milet, lors de la fondation de cette vill Nélée, fils de Codrus, Thalès avait été élevé dans une des vill

issantes de cette riche et commerçante Ionie, où brillait déjà des lumières qui devaient éclairer la civilisation grecque. lu désir d'apprendre et de connaître, il fit ce que firent presque hommes les plus éclairés de son temps : il se mit à voyager; hercher la science dans le pays qui passait alors pour en être le berceau : il alla en Égypte. Il obtint, dit-on, d'être initié stères des prêtres égyptiens.

réservons pour un article spécial, les opinions philosophiques latives de Thalès, fondateur de l'école ionienne : nous ne rons ici que les maximes de sagesse qui lui sont attribuées sens antique et primitif du mot.

a trois choses, avait-il coutume de dire, dont je remercie la de m'avoir fait membre de l'espèce humaine, plutôt que bête; plutôt que femme, Grec et non barbare. »

quelques-unes de ses sentences, rédigées sous forme de à des questions qu'on lui adressait : « Qu'y a-t-il de plus — Dieu, car il n'a point eu de commencement. — De plus beau? onde, car c'est l'œuvre de Dieu. — De plus grand? — L'espace, tient tout. — De plus rapide? — La pensée, car elle s'élance — De plus fort? — La nécessité, car elle soumet tout. — De e? — Le temps, car il découvre tout. — De plus commun? — nce, car elle reste même à ceux qui n'ont plus rien. — De e? — La vertu, car elle fait bien user de tout. — De plus nui- - Le vice, car il corrompt tout. — De plus facile? — Ce qui la nature, car on se lasse même du plaisir. »

te nous apprend (*Politiques*, liv. II, c. 9) que Pittacus de Mity- ut des lois, mais n'a pas fondé de gouvernement. Une loi qui lui re est celle qui punit d'une peine double les fautes commises l'ivresse. Le même auteur, à propos de la tyrannie élective, (*ib.*, liv. III, c. 9) que Mitylène élut Pittacus pour repousser n des bannis que commandaient Antiménide et le poete Alcée. i-même, ce poete violent et passionné, dans un de ses *Scolies* ns), dont il nous reste un fragment, reproche à ses concitoyens r pris un Pittacus, l'ennemi de son pays, pour en faire le ty- ette ville, qui ne sent ni le poids de ses maux, ni le poids de sa et qui n'a pas assez de louanges pour son oppresseur. » Le de la haine dont Alcée poursuivait Pittacus, s'est conservé elques épithètes ou surnoms, d'assez mauvais goût, dont il se a l'affubler; cependant, au dire d'Héraclite, cité par Diogène Pittacus aurait rendu la liberté à Alcée, devenu son prison- disant : « Il vaut mieux pardonner que punir. »

urs des sentences conservées sous le nom de Pittacus, sont les conseils d'un homme politique, qui enseigne l'esprit de con- ceux qui veulent faire leur chemin. Par exemple : « Saisis l'à- — N'annonce jamais ce que tu dois faire; car, si tu échoues, oquerait de toi. — Ne dis pas de mal de ton ami, ni de bien de emi. — Supporte les légers inconvénients de tes voisins. » Dans maximes pourtant, il montre un esprit plus généreux : « Ne toi-même ce que tu reproches à ton prochain. — Ne reproche malheureux sa mauvaise fortune, car c'est un tort que punit

la vengeance des dieux. — De tous les animaux sauvages, le pire est le tyran ; des animaux domestiques, c'est le flatteur. » On lui demandait si les mauvaises actions échappaient aux dieux : « Pas même les mauvaises pensées, répondit-il. — Qu'y a-t-il de plus obscur? — L'avenir. — Le commandement est l'épreuve de l'homme. — En quoi consiste la perfection? — A bien faire ce qu'on fait naturellement. — Les véritables victoires sont celles qui ne coûtent pas de sang. » Crésus lui demandait quelle est l'autorité la plus grande. « C'est celle des *tables gravées* (par allusion aux lois). » Une de ses maximes était qu'il est difficile de rester vertueux. On peut voir dans le *Protagoras* de Platon, la réponse en vers que fit Simonide à Pittacus, et le spirituel commentaire de Socrate sur ces vers.

On ignore si Bias de Priène exerça des fonctions publiques dans sa patrie, mais le témoignage d'Hérodote (liv. I, c. 27 et 170) ne laisse pas à douter qu'il n'ait exercé une influence heureuse par ses conseils. Pendant la guerre que fit à Priène le roi de Lydie Alyatte, père de Crésus, qui tenait la ville assiégée, on raconte que Bias fit engraisser deux mulets, qu'il chassa ensuite vers le camp des assiégeants. Alyatte fut surpris de voir les animaux eux-mêmes si bien nourris, et, songeant à lever le siége, il envoya un messager reconnaître l'état de la place. Bias avait fait recouvrir de blé des monceaux de sable qu'il montra à l'envoyé ; et, sur le rapport de ce dernier, Alyatte fit la paix avec Priène. Lors de l'invasion de l'Ionie par les Perses, sous la conduite d'Harpagon, dans une assemblée générale du Panionium, Bias avait ouvert un avis plein de sagesse. Il conseillait aux Grecs de cette province de réunir leurs vaisseaux en une seule flotte, de s'y embarquer tous, et de se rendre en Sardaigne pour y fonder une ville, qui serait l'asile commun de tous les fugitifs de l'Ionie. Il leur montrait que ce parti était le seul par lequel ils pussent se soustraire à la servitude, et assurer en même temps leur existence, en cultivant une grande île, où ils pourraient fonder avec le temps une puissance redoutable. Bias se distinguait par son talent oratoire ; et ce qui le faisait surtout honorer, c'est qu'il ne le consacrait qu'à défendre de bonnes causes. De là, ce mot de Démodicus de Léros : « Si vous êtes juge, rendez la justice comme à Priène. » Hipponax dit aussi : « Dans vos jugements, surpassez même Bias de Priène. » Un jour, Bias était en mer avec des impies ; une tempête s'éleva, et ses compagnons de voyage se mirent à invoquer les dieux : « Silence ! leur dit-il ; les dieux pourraient s'apercevoir que vous êtes ici. » Un impie lui demandait ce que c'était que la piété ; il garda le silence. L'autre voulut en savoir la raison : « Je me tais, dit-il, parce que tu m'interroges sur des choses qui ne te regardent pas. » Il se plaisait à dire : « Pendant que vous êtes jeunes, faites-vous de la sagesse un viatique pour la vieillesse ; car c'est là le moins fragile de tous les biens. — Soyez lent à entreprendre, mais ce que vous avez commencé, poursuivez-le avec persévérance. — C'est le propre d'une âme malade, de désirer l'impossible et de ne pas songer aux maux d'autrui. — Les gens de bien sont faciles à tromper. » A côté de ces maximes, où l'on reconnaît une saine morale avec l'expérience de la vie, on est surpris de trouver cette sentence d'une philosophie pessimiste, qu'on attribue aussi à Bias : « Il faut aimer comme

ut haïr un jour ; parce que la plupart des hommes sont per-tait sans doute à la suite de quelque déception, que ce mot pé au sage qui avait dit : « Quand tu fais quelque chose de en honneur aux dieux, non à toi-même. »

témoigné son étonnement de voir figurer au nombre des Périandre, tyran de Corinthe, qui avait asservi sa patrie, ne est souillée de plusieurs crimes : ainsi, dans un accès de ale il fit périr sa femme enceinte, en la précipitant du haut de son palais; il a été convaincu d'inceste avec sa mère is dans le récit de Parthénius (*Erotica*, c. 17), c'est par une itea qu'est consommé l'inceste, qui, de la part de Périandre involontaire. Hérodote (liv. III, c. 47) raconte qu'un habitant ayant fait périr Lycophron, fils de Périandre, celui-ci, fut il envoya les enfants des Corcyriens, qu'il gardait en otage, ydie, Alyatte, pour en faire des eunuques. Hérodote ajoute nt au nombre de trois cents, des meilleures familles. Mais le ui les portait, ayant relâché à Samos, le sort de ces jeunes a un intérêt général, et ils furent délivrés par les Samiens. uvelle, selon Diogène Laerce, Périandre mourut de douleur ngts ans.

ne auteur dit que Périandre est le premier qui ait établi la Corinthe et qui se soit entouré de gardes. Mais le témoignage Hérodote (liv. v, c. 92), nous apprend qu'avant lui, son père vait régné trente ans à Corinthe, et exercé assez dure-autorité. Aristote confirme le fait (*Politiques*, liv. v, c. 9). e, ajoute ce philosophe, était un despote, mais un grand gé-; est à lui qu'on rapporte l'invention de ces expédients poli-nt la monarchie des Perses peut offrir bon nombre d'exem-riandre avait trouvé dans Thrasybule, tyran de Milet, un digne de lui, comme le témoigne cette lettre citée par Héro-u, c. 20) : « Je n'ai rien répondu à ton envoyé, mais je l'ai is un champ de blé, où, tandis qu'il me suivait, j'abattais âton les épis les plus élevés; après cela, je lui ai dit de te ce qu'il avait vu et entendu. Fais de même, si tu veux con-ouvoir : débarrasse-toi des principaux citoyens, amis ou en-imi même d'un tyran doit lui être suspect. » Voilà un échan-i politique antique. Selon Aristote (*Politiques*, liv. III, c. 8), ndre qui donna ce conseil à Thrasybule. Et plus loin (liv. v, istote ajoute cette explication : « La tyrannie emprunte à la e ce système de guerre continuelle contre les citoyens puis-te lutte secrète et publique contre eux, les bannissements qui nt, sous prétexte qu'ils sont factieux et ennemis du pouvoir : gnore pas que c'est des rangs des hautes classes que sortiront les conspirations dont les chefs voudront, les uns se saisir du leur profit, les autres se soustraire à l'esclavage politique. que signifiait le conseil de Périandre à Thrasybule; et ce nivel-es épis qui dépassaient les autres, voulait dire qu'il fallait à se défaire des hommes éminents. »

ne assurément ne s'avisera de faire l'apologie des crimes et des de Périandre. Néanmoins, on trouve dans Héraclide certains

faits à son avantage. Ainsi, il n'imposa jamais aucune taxe aux ci-toyens ; il se contentait des revenus de quelques droits de péage sur l'entrée et la sortie des marchandises. Il paraît avoir veillé avec solli-tude sur les mœurs publiques, et il punissait très-rigoureusement les entremetteuses. Il établit un sénat et régla la dépense de ceux qui le composaient par des lois somptuaires. La tradition lui attribue, comme aux autres sages, des maximes et des sentences, qui ont été recueillies par Diogène Laërce et par Stobée. Il disait que pour régner en sûreté, il faut se faire un rempart, non pas des armes, mais de la bienveillance publique. On lui demandait pourquoi il conservait la tyrannie. « C'est, dit-il, qu'il est aussi dangereux de la quitter volontairement, que d'en être violemment dépossédé. — Le gain honteux est un trésor bien lourd. — Soyez modeste dans la prospérité ; soyez ferme dans le malheur. — Soyez toujours le même avec vos amis, qu'ils soient heureux ou mal-heureux. — Punissez non-seulement le crime accompli, mais même l'intention. »

Périandre paraît avoir gouverné avec modération, pendant un long règne de quarante ou quarante-quatre années. A sa mort, les Corin-thiens inscrivirent sur son tombeau une épitaphe dans laquelle ils lui donnaient le nom de sage.

Chilon, de Lacédémone, se rendit célèbre parmi les Grecs, surtout par la prédiction qu'il fit au sujet de l'île de Cythère, sur les côtes de la Laconie. Faisant allusion à la situation de cette île, il s'écria: « Plût aux dieux qu'elle n'eût jamais existé, ou qu'elle fût abîmée dans la mer ! » Il prévoyait qu'un jour cette île deviendrait fatale à ses compatriotes, et il redoutait une expédition entreprise sur ce point par les ennemis de Lacédémone. La prédiction fut justifiée par l'événement : car lorsque Démocrate, fugitif de Sparte, eut trouvé un asile auprès de Xerxès, qui venait d'envahir la Grèce, il conseilla au roi de Perse d'envoyer trois cents vaisseaux s'emparer de l'île de Cythère ; et si Xerxès eût suivi ce conseil, la Grèce était perdue. Plus tard, Nicias en fit la conquête sur les Lacédémoniens, y mit une garnison athénienne, et fit de là beaucoup de mal à Sparte. — On peut voir dans le VIIe livre d'Hérodote le discours où Démarate, ouvrant cet avis, fait l'éloge de Chilon. Celui-ci fut nommé éphore vers la 55e olympiade. On prétend qu'il fut le premier à qui cette dignité fut conférée ; on ajoute même que ce fut lui qui donna les éphores pour adjoints aux rois de Lacédémone, quoique Satyrus fasse remonter cette institution à Lycur-gue. On lui attribue la fameuse sentence : « Connais-toi toi-même, » qui est devenue la devise de la philosophie d'observation. Parmi celles qui nous restent sous son nom, citons-en quelques-unes : « Etes-vous puissant ? soyez bienveillant, afin d'inspirer plus de respect que de crainte. — Plutôt une perte qu'un gain honteux : l'un n'afflige qu'une fois, l'autre est une source éternelle de regrets. — Que le malheur d'un ami vous trouve plus empressé que sa bonne fortune. — Que ta langue ne devance pas ta pensée. »

On a conservé l'inscription qui fut gravée sous sa statue : « Sparte terrible par sa lance, a donné le jour à Chilon, le plus grand des sept sages. »

Cléobule, le dernier dont il nous reste à parler, était de Linde

de l'île de Rhodes, nommée dans l'*Iliade*, liv. II, v. 656. Il avait :hé l'instruction en voyageant loin de sa patrie, et s'était fait initier doctrines des prêtres. Sa maxime favorite, μέτρον ἄριστον, la me- (ou le juste milieu est ce qu'il y a de meilleur, devint la base de orale d'Aristote. Presque toutes celles qu'on cite de lui sont de s principes de conduite, et annoncent l'expérience de la vie : sois ni fier dans la prospérité, ni humble dans l'adversité. — e-toi parmi tes égaux, car si tu prends femme dans un rang plus , tu auras des maîtres et non des parents. » Il pensait qu'on devait er un soin particulier à l'éducation des filles. Il avait composé un : grand nombre de chants lyriques et d'énigmes en vers.

en que les traditions aient varié sur le nombre et même sur les s des sages de la Grèce, sans admettre qu'ils aient jamais formé institution spéciale, une espèce d'académie qui s'occupât à rédiger maximes, le genre sentencieux qui distingue leurs pensées, carac- e une époque de réveil pour l'esprit humain ; ces hommes nés dans liverses parties de la Grèce, durent aux situations à peu près sem- les des petites cités où ils vivaient, une certaine communauté ées, et rendirent également des services à leur patrie, quelques-uns me chefs de l'État, et d'autres comme législateurs. A....D.

ALABERT Jean n'est connu que par un opuscule qui a pour : *Philosophia nominalium vindicata*, in-8°, Paris, Cramoisy, l. Cette apologie ne se distingue par aucune qualité littéraire; ne satisfait pas, d'ailleurs, les esprits curieux, qui veulent aller ond des choses : ils trouvent que les graves débats du moyen réclamaient un examen plus impartial et plus scrupuleux. On ne ait cependant contester au petit livre de Salabert le mérite de l'o- alité. Il était universellement admis, au XVIIe siècle, que les doc- s scolastiques avaient tous ignoré les principes de la philosophie, u'il n'y avait aucun profit à faire dans l'immense collection de œuvres. Salabert vint protester contre cet injuste dédain, et dé- trer, avec des preuves authentiques, que les nominalistes du et du XIVe siècle n'avaient ignoré ni les principes, ni les con- ons de la nouvelle philosophie. C'est une protestation qui resta sans s. On s'occupait beaucoup moins, au XVIIe siècle, d'apprendre toire des doctrines philosophiques, que d'assurer le triomphe de la é sur l'erreur.

ous croyons, toutefois, qu'Antoine Arnauld connut l'opuscule de bert, et s'en servit dans sa polémique avec Malebranche, au sujet vraies et des fausses idées. B. H.

ALAT (Jacques), né, en 1766, à Abtsgmünd, en Bavière, d'a- professeur de morale au lycée de Munich, puis professeur de phi- phie à l'université de Landshut, après avoir occupé diverses fonc- s ecclésiastiques, appartient à la fois à l'école de Jacobi et à celle de t qu'il a essayé de concilier ensemble, en faisant la part du sentiment e la raison. En même temps qu'il cherchait à fonder sur cette dou- base son propre système, il dirigeait une polémique très-ardente et tre ceux qui voulaient étouffer toute philosophie, contre les écri-

vains néocatholiques de la Bavière, et contre la philosophie naissante de Schelling et de Hegel. Mais ni ses idées ne furent assez arrêtées, ni son langage assez clair et assez ferme pour lutter contre le double torrent du mysticisme et du panthéisme. Voici les titres de ses nombreux écrits tous rédigés en allemand : *La morale dérive-t-elle de la religion, ou la religion de la morale?* dans le *Journal philosophique* de Fichte et de Niethammer, 3e cahier, année 1797 ; — *Nouveau mémoire sur le fondement moral de la religion*, même recueil, 3e cahier, année 1798 ; — *Quelques mots sur cette question : « En éclairant les esprits arrive-t-on à la révolution ? »* in-8°, Munich, 1802 ; — *Indication sur les rapports de la culture intellectuelle et le raffinement des idées avec la culture morale*, in-8°, ib., 1803 ; — *de l'Esprit de la philosophie, avec des aperçus critiques sur quelques faits nouveaux dans le domaine de la littérature philosophique*, in-8°, ib., 1803 ; — *la Philosophie aux prises avec les obscurantistes et les sophistes*, in-8°, Ulm, 1803 ; — *de l'Esprit d'amélioration, en opposition avec l'esprit de destruction*, en deux parties, in-8°, Munich, 1805 ; — *le Mariage envisagé d'un point de vue purement humain*, in-8°, ib., 1807 ; — *Raison et entendement*, in-8°, Tubingue, 1808 ; — *la Philosophie morale*, in-8°, Landshut, 1809, 1814 et 1821 : un abrégé de cet ouvrage a été publié sous ce titre : *Esquisse de la philosophie morale*, in-8°, Munich, 1827 ; — *des Causes d'un refroidissement récent des esprits en Allemagne pour la philosophie*, in-8°, Landshut, 1810 ; — *D'une belle espérance qui s'annonce en faveur de la philosophie*, in-8°, ib., 1810 ; — *la Philosophie de la religion*, in-8°, ib., 1811, et Munich, 1821 ; — *Esquisse de la philosophie de la religion*, in-8°, Sulzbach, 1819 ; — *Eclaircissement de quelques points importants de philosophie, avec des observations sur le nouveau débat entre Jacobi, Schelling et Fréd. Schlegel*, in-8°, Landshut, 1812 ; — *Pour le bien de la critique et de la philosophie allemande*, in-8°, ib., 1815 ; — *des Rapports de l'histoire avec la philosophie dans la science du droit, ou le Principe protestant en jurisprudence*, in-8°, Sulzbach, 1817 ; — *Esquisse de la philosophie générale*, publié aussi sous le titre d'*Exposé de la philosophie générale*, in-8°, Munich, 1820, 1826 et 1827 ; — *Socrate, ou de la Nouvelle opposition entre le christianisme et la philosophie*, in-8°, Sulzbach, 1820 ; — *Manuel de psychologie transcendante, ou l'Anthropologie psychique*, in-8°, Munich, 1820 ; — *Esquisse de l'anthropologie psychique*, in-8°, ib., 1827 ; — *Observations importantes sur la marche des sciences et des lumières dans le sud de l'Allemagne*, in-8°, Landshut, 1823 ; — *Essai sur le supernaturalisme et le mysticisme*, in-8°, Sulzbach, 1823 ; — *Manuel de la science morale considérée au point de vue particulier de l'esprit et des besoins de notre temps*, in-8°, Munich, 1824 ; — *Trois écrits sur le rationalisme considéré au point de vue des intérêts les plus élevés de l'humanité, dans l'Eglise et dans l'Etat*, in-8°, Landshut, 1828 ; — *Affinité élective entre les soi-disant supernaturalistes et les philosophes de la nature*, in-8°, ib., 182[illegible] — *la Position littéraire du protestant par rapport au catholique*, in-8°, ib., 1831 ; — *Eclaircissement sur l'ultra-catholicisme, même parmi les protestants*, in-8°, Munich, 1833 ; — *des Vices capitaux de la philosophie allemande considérée comme science*, in-8°, Stuttgard, 183[illegible]

moire pour l'émancipation de la philosophie, in-8°, ib., 1835; — *ling a Munich*, in-8°, Fribourg, 1837. — Indépendamment des que nous venons de citer, Salat a fourni plusieurs articles à ents journaux philosophiques. En opposition à quelques-unes de ctrines, on a publié l'ouvrage suivant : *Sur l'art de payer de et de faire illusion; supplement aux ecrits philosophiques de , et particulièrement à son Socrate*, in-8°, Sulzbach, 1821.

X.

LES Jean-Baptiste-Isoard DELISLE DE; naquit à Lyon en 1743. fort jeune dans la congrégation de l'Oratoire, il en sortit bientôt, é par l'amour de la célébrité, et vint s'établir à Paris, dans l'es-ce de s'y faire un nom par ses ouvrages. Il débuta par le plus tant de ses écrits, *la Philosophie de la nature*, qui, publiée depuis ns, était demeurée inaperçue, quand la persécution attira sur lui tion et l'intérêt du public. Décrété d'accusation, comme auteur livre contraire à la religion et aux mœurs, il fut condamné, en par arrêt du Châtelet, au bannissement perpetuel. De Sales ap-e ce jugement à la cour du Parlement, et le temps qu'il passa en en attendant la décision des seconds juges, fut pour lui un per-triomphe. Les personnes les plus distinguées par le talent et par sance se succédaient dans sa cellule. On ouvrit en sa faveur une ption à laquelle Voltaire concourut pour une somme de 500 livres; l'austère écrivain, quoique dépourvu de fortune, ne voulut rien ır, et distribua tout cet argent aux prisonniers. L'arrêt du Châtelet été cassé, de Sales, sur les conseils de Voltaire, se rendit à , espérant trouver plus de succès et plus de liberté que dans ıys. Son attente fut trompée, à ce qu'il paraît : car, après une absence, il revint à Paris, où, malgré des publications multi-, il passa quinze ans dans une tranquillité profonde. Arrêté, au encement de 1794, pour quelques allusions peu bienveillantes uvernement de la Convention, il fut enfermé à Sainte-Pélagie, ne sortit que le 9 thermidor. En 1795, lors de la création de tut, il fut nommé membre de la classe des sciences morales et ues, et, s'il n'y brilla point par ses mémoires, il y donna l'exem-l'indépendance et du courage. Seul, après le coup d'État du ctidor, il osa défendre quatre de ses confrères, de Fontanes, et, Carnot et Sicard, exclus de l'Institut par une décision du Di-e. Quoique arrivé à un âge déjà très-avancé, il continua d'écrire, principale passion, après celle de faire des livres, c'était d'en Il se forma une bibliothèque de 36,000 volumes, au centre de le on voyait son buste en marbre blanc, avec cette inscription :

Dieu, l'homme, la nature, il a tout expliqué.

ıain anonyme, celle de M. Andrieux, dit-on, y ajouta ce vers :

Mais personne avant lui ne l'avait remarqué.

e de Sales mourut à Paris, le 22 septembre 1816.
ses nombreux et volumineux ouvrages, le plus important, comme l'avons dit, est *la Philosophie de la nature*, qui n'a pas eu moins

de sept éditions (la première, publiée en 1770, la dernière, en 1804), et qui, de six volumes in-12, dont elle se composait d'abord, s'est augmentée successivement jusqu'à dix volumes in-8°. Rien n'empêchait d'en augmenter le nombre indéfiniment, car il n'y a aucun ordre, aucune méthode, aucune suite, aucune unité de composition dans ce livre. Toutes les questions y sont, non pas traitées, mais remuées pêle-mêle, dans un style boursouflé, ridiculement emphatique, qui semble être la charge de celui de Rousseau; et l'on passe alternativement d'un sujet et d'un genre à un autre, du roman à la dissertation, de la philosophie à l'histoire ou à la politique, des réflexions générales aux confidences personnelles, sans que l'auteur essaye même de justifier ces changements. Cependant, au milieu de ce cahos, on démêle une sorte de doctrine qui donne à Delisle de Salles une physionomie distincte parmi les philosophes secondaires du XVIII[e] siècle.

Il admet, « comme une des premières verités de la nature, dont il n'est plus permis de douter depuis Locke, » que toutes nos idées prennent leur origine dans les sens; mais, en même temps, il élève à côté de ce principe une théodicée et une psychologie qui le renversent complétement. Sans chercher à démontrer l'existence de Dieu, il l'admet comme une vérité évidente par elle-même. Dieu, pour lui, ce n'est pas le Créateur, c'est l'architecte du monde, et la nature en est le machiniste. La nature, par conséquent, est éternelle. Elle n'est pas un principe distinct de la matière, elle est la matière même en mouvement, et ce qui produit le mouvement c'est le feu élémentaire, le feu dans toute sa pureté, sans aucun mélange d'autres substances. Ce feu primitif communique à l'univers le mouvement et la vie. Il remplit le même rôle que l'âme du monde chez quelques anciens. Il est l'instrument de Dieu, l'agent universel de la nature.

En psychologie, Delisle de Sales s'est plus inspiré de Descartes que de Locke. Il veut que cette science, fondement de la morale et du droit naturel, au lieu de procéder par hypothèses, comme dans les systèmes de Condillac et de Bonnet; au lieu de créer l'homme, en quelque sorte, dans une statue, l'observe tel qu'il est, à la lumière de la conscience. Mais il ne lui permet pas de dépasser les bornes de l'expérience, de joindre à l'observation le raisonnement, et de s'élever des faits au principe d'où ils découlent; en un mot, la psychologie doit être une science expérimentale et non rationnelle. L'intelligence, la volonté, la sensibilité, l'unité, la simplicité, l'activité, sont des attributs incontestables de la nature humaine, parce que la conscience les atteste. Si nous voulons aller au delà de ces qualités et affirmer quelque chose de la substance même de notre être, nous sortons aussitôt des limites naturelles de nos facultés; nous nous trouvons sur le domaine de l'hypothèse. Cette circonspection s'accorde assez peu avec les aventureuses hypothèses que nous avons exposées tout à l'heure. Au reste, de Sales cherche à suppléer par le sentiment à l'insuffisance de l'observation. C'est au nom du sentiment, non de la science, qu'il croit à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme.

Nouveau changement de doctrine dans la morale. La morale de Delisle de Sales, comme celle d'Helvétius, a pour unique fondement l'amour de soi : car toutes les vertus, ou du moins les qualités que

ons ainsi, les affections de la famille, le patriotisme, l'amour
uté, ne nous représentent que les différents degrés d'exten-
ce sentiment est susceptible. C'est nous-mêmes que nous
is les autres, dans notre femme et dans nos enfants, dans
oyens, dans nos semblables. D'ailleurs, comment l'homme
point pour ses semblables le même amour qu'il a pour lui-
squ'il ne peut pas vivre sans eux? L'état de nature, tel que
certains philosophes, n'a jamais existé, selon Delisle de
mme est né pour la société, et toutes les lois sur lesquelles
dre social se confondent avec celles dont dépend notre pro-
ır. Quant à la manière dont ces lois doivent être rendues et
quant à la forme du gouvernement, dont Delisle de Sales a
t traité dans son *Eponine*, elle doit être également éloignée
sme et de l'anarchie; elle doit être une monarchie tempérée
s et garantie par la distinction des rangs. Le gouvernement
ult être son idéal. Il se déclare fortement contre la peine de
l'accuse non-seulement de cruauté, mais d'impuissance. Il
la loi du talion; il la regarde comme un attentat à l'invio-
la vie humaine, et ne lui reconnaît pas d'autre résultat que
ement des âmes et la férocité des mœurs.
le Sales a été d'une fécondité inépuisable. Ceux de ses
après la *Philosophie de la nature*, ont le plus d'intérêt pour
, sont les suivants : *Essai sur la tragédie, par un philo-*
-, Paris, 1774; — *Examen pacifique et paradoxes d'un célè-*
ome, en faveur des athées, in-8°, 1804; — *Philosophie du*
vol. in-8°, 1796 : une analyse de cet ouvrage, par l'auteur
a été insérée dans le t. II des *Memoires de la classe des*
rales et politiques de l'Institut; — *Mémoire en faveur de*
8°, 1802; — *Histoire philosophique du monde primitif*,
8°, 1793 : c'est un système sur la formation du globe, qui
ir d'introduction à l'*Histoire des hommes*, c'est-à-dire une
iverselle en 52 volumes, dont de Sales a écrit les 40 pre-
Ma République, auteur Platon, éditeur J. de Sales, 12 vol.
1 : réimprimé sous le titre d'*Eponine*, 6 vol. in-8°, 1793.

BURY ou **SARISBÉRY** (Jean Petit, *Johannes Parvus*,
sous le nom de), était ainsi appelé de sa ville natale, la
Wiltshire. Comme cette province s'appelait autrefois *Seve-*
venir de l'empereur Sévère, conquérant de la Grande-Bre-
n'est pas rare que l'écrivain dont nous nous occupons soit
mé sous le nom de *Severianus*. Il nous apprend lui-même
très-jeune encore, *adolescens admodum*, quand il vint étu-
ance, un an après la mort de Henri Ier, roi d'Angleterre,
e en 1136. Il suivit d'abord les leçons d'Abailard, pour qui
a toute sa vie la plus vive admiration, et dont la doctrine
r laissé le plus de traces dans son esprit. Lorsque Abailard
d'enseigner, il eut successivement pour maîtres de dialec-
ric de Reims, Robert de Melun, Guillaume de Conches,
Petit-Pont, qui fut aussi son protecteur, Guillaume de Sois-
ert de la Porrée, Robert Pullus et Simon de Poissy. L'évé-

que Richard le fit surtout avancer dans le *quadrivium*, c'est-à-dire l'arithmétique, l'astronomie, la géométrie et la musique, et il étudia la rhétorique sous Théodoric et Pierre Hélie. Son extrême pauvreté l'ayant chassé de Paris, il alla chercher un asile à l'abbaye de Moutier-la-Celle, dans le diocèse de Troyes. Il y fut reçu en qualité de chapelain de l'abbé Pierre de Celles, avec qui il se lia d'une étroite amitié, et qui devint son successeur comme évêque de Chartres. Au bout de trois ans, il retourna en Angleterre, où il arriva rapidement à une position très-élevée. Recommandé à Thibaut, archevêque de Cantorbéry, et introduit par ce prélat près de Thomas Becket, alors chancelier d'Angleterre, il fut chargé de plusieurs missions importantes près des papes Eugène III, Anastase IV, Adrien IV, et se concilia la faveur de ces trois pontifes, particulièrement d'Adrien, qui était Anglais d'origine. Plus tard, dans la lutte qui éclata entre Henri II et Thomas Becket, récemment élevé au siége de Cantorbéry, Jean prit parti pour son protecteur, fut enveloppé dans sa disgrâce et obligé de se réfugier à Paris, où il arriva aussi pauvre que dans sa jeunesse. En 1170, le fougueux archevêque ayant paru se réconcilier avec son souverain, Salisbury l'accompagna en Angleterre et faillit tomber comme lui sous le poignard d'un assassin. Enfin, en 1176, après avoir été attaché au successeur de Thomas Becket, il dut à la protection de Guillaume, fils de Thibaut, comte de Champagne, d'être appelé à l'évêché de Chartes, où il mourut en 1180.

Jean Salisbury, esprit critique et sensé, d'une érudition choisie et rare pour son époque, qui a entendu par lui-même les chefs de toutes les écoles, les maîtres les plus célèbres, est une autorité très-précieuse à consulter, non-seulement sur l'histoire de la philosophie, mais sur l'histoire des lettres et des sciences, sur l'état des idées au XIIe siècle. Ses deux principaux ouvrages sont le *Policraticus* et le *Metalogicus*, deux titres qu'il serait bien difficile de traduire exactement.

Le *Policraticus*, également intitulé *de Nugis curialium et vestigiis philosophorum* (*des Amusements des courtisans et des vestiges des philosophes*), est le plus important des deux pour l'étendue. Il est précédé d'une épître en vers, consacrée à l'éloge de Thomas Becket, et se divise en huit livres où sont agitées les plus importantes questions de la morale, de la politique et de la philosophie, mais sans ordre et sans aucun plan. C'est un recueil d'observations et de réflexions diverses, où l'on remarque principalement cette doctrine, attribuée à des auteurs plus modernes : « Il est non-seulement permis, mais méritoire de tuer un tyran. Sont réputés tyrans tous les rois que le peuple a déposés, tous ceux qui ne reconnaissent pas la suprématie temporelle du peuple, et refusent de se laisser conduire par ses conseils. Le roi n'est que le ministre des prêtres et leur subalterne. » Il y a tout un chapitre qui a pour titre : *Quod princeps minister est sacerdotum et minor eis.*

Le *Metalogicus* a un objet plus précis et plus intéressant pour l'histoire de la scolastique : il est destiné à défendre les belles connaissances contre une secte barbare de charlatans et de sophistes, que l'auteur appelle les cornificiens, du nom de Cornificius, leur chef réel ou supposé. C'est dans ce livre qu'on rencontre les renseignements les plus précis sur l'état des études, et particulièrement sur la philosophie et

philosophes de son siècle. Salisbury ne les flatte pas, tout en exprimant de l'admiration pour quelques-uns d'entre eux. Il leur reproche de ne pas puiser leur science à sa véritable source, de ne pas connaître Aristote par ses œuvres mêmes, au lieu de l'étudier dans des traductions informes et infidèles. Il se plaint aussi de l'obscurité qu'ils affectent dans leurs leçons et des discussions frivoles, des subtilités puériles dont ils ont embarrassé la dialectique. Partout il se raille des nominaux; ce qui ne veut pas dire, comme on l'a prétendu, qu'il ait épousé la cause du réalisme. Il est plus probable qu'il est resté attaché au conceptualisme d'Abailard. Du reste, il n'exprime pas la même opinion dans ses deux ouvrages. Le *Policraticus* nous le montre attaché aux doctrines de Platon, sans qu'il admette la supposition, très-accréditée alors, que Platon a puisé toutes ses idées dans les livres saints. Dans le *Metalogicus*, au contraire, il se donne expressément pour un disciple d'Aristote.

Les deux ouvrages de Salisbury ont été imprimés plusieurs fois, tantôt séparés et tantôt réunis. Les éditions où ils se trouvent réunis sont celles de Lyon, in-8°, 1513; de Leyde, in-8°, 1639, et d'Amsterdam, in-8°, 1664. Le *Policratique* a été traduit en français par Mézerai, sous ce titre : *Varietes de la Cour, par Jean de Sarisbery*, in-4°, Paris, 1640.

On a aussi de Salisbury un petit poëme, *de Membris conspirantibus*; — une *Vie de saint Anselme de Cantorbery*, dans l'*Anglia sacra* de Wharton, t. II, p. 14; — une Vie de Thomas Becket, *Vita atque passio sancti Thomæ*, dans le *Quadrilogus*, publié par ordre de Grégoire XI, in-4°, Paris, 1495; — un Commentaire sur les Epitres de Saint-Paul, in-4°, Amst., 1646; — et 339 lettres. Tous ces écrits sont analysés avec le plus grand soin dans l'*Histoire litteraire de France*, t. XIV, par le marquis de Pastoret.

SALLUSTE. Il a existé deux philosophes de ce nom : l'un néoplatonicien, qui florissait au IVe siècle de notre ère, et auteur du petit traité *des Dieux et du monde* (Περὶ θεῶν καὶ κόσμου); l'autre cynique, qui appartient au VIe siècle. Nous nous occuperons d'abord du premier.

Secundus Sallustius Promotius, ordinairement appelé Salluste le philosophe, naquit dans les Gaules, d'une famille patricienne, au commencement du IVe siècle après Jésus-Christ. Nommé préfet des Gaules par l'empereur Constance, et chargé de surveiller la conduite de Julien, il ne tarda pas, grâce à son amour pour la philosophie, à se lier d'amitié avec ce prince. Devenu pour cela même suspect à Constance, il fut appelé en Illyrie, au grand chagrin du jeune césar, qui nous a laissé dans un discours l'expression de ses regrets. Après la mort de Constance, Julien, devenu empereur, l'emmena en Orient où nous le voyons, en 363, élevé à la dignité de consul. Il suivit l'empereur dans son expédition contre les Perses, dont il avait vainement essayé de le détourner; et lorsque, après la mort de Julien, les soldats lui offrirent la couronne impériale, il la refusa en s'excusant sur ses infirmités et son âge, et contribua de tout son pouvoir à faire nommer Valentinien. Salluste, pendant la durée de sa puissance,

rendit de grands services aux chrétiens, en opposant à la rigueur
ils étaient l'objet et qu'ils devaient bientôt dépasser contre leurs ad
saires, le principe philosophique de la tolérance. Ainsi, il dé
Marc, évêque d'Aréthuse, contre les habitants de cette ville, qui
laient le forcer à rebâtir un temple païen. Le temple de Daphné,
le faubourg d'Antioche, ayant été réduit en cendres, et les chréti
sur les ordres de Julien, étant poursuivis comme les auteurs de
cendie, Salluste, chargé de les juger, prononça l'absolution des acc
Julien, en lui laissant sa faveur, finit par lui ôter la connaissance
affaires relatives aux chrétiens. Selon la *Chronique* d'Alexandri
vivait encore en 379; mais on ignore l'époque de sa mort.

C'est le Salluste dont nous venons de parler, l'ami de Julien, le
ciple de l'école d'Alexandrie, qui est évidemment l'auteur du
traité *des Dieux et du monde*, car le fond de cet écrit est pure
alexandrin. C'est un sommaire précis, fidèle et très-élégant des
trines les plus essentielles dont se compose la philosophie néopla
cienne. Il parle successivement des rapports de la mythologie et
philosophie, ce sujet si cher aux alexandrins, de la nature divine
monde, de l'âme et de l'intelligence, de la providence, du destin
hasard; de la distinction du vice et de la vertu, de la meilleure fo
de gouvernement, de l'origine et de la nature du mal, du culte et
sacrifices, de la rémunération des bonnes et des mauvaises acti
de la métempsychose et de l'immortalité de l'âme. Il n'est pas
intérêt de voir comment l'auteur résout la première de ces questi
Il croit que les dogmes religieux ont besoin d'être enveloppés dans
symboles, d'être enseignés sous la forme de récits, pour frapper l'e
du grand nombre et porter le sage à la méditation. Ces symboles
ces mythes, comme on les appelle, viennent de deux sources,
poésie et de la philosophie, de l'inspiration et de la réflexion. Ils se
sent en cinq classes : les uns se rapportent uniquement à la natu
Dieu, et sont appelés *théologiques*; les autres aux phénomènes
nature, et sont appelés *physiques*; les autres aux opérations de l'
et sont appelés *psychiques*; d'autres sous le nom de *mythes matér*
désignent les différents éléments, les différentes parties de l'univ
enfin, d'autres qui réunissent ces différents caractères, formen
genre mixte. Cette théorie est la même que nous voyons dévelo
dans les œuvres d'Olympiodore. On remarquera aussi la manière
Salluste parle des sacrifices et des cérémonies du culte. La Divinité
besoin de rien et ne peut se laisser diriger par nos prières;
l'homme a besoin d'agir sur lui-même et d'élever sa pensée jus
l'auteur de toutes choses pour s'unir à lui et devenir meilleur. L
vrage dont nous parlons a été publié, pour la première fois, par Gal
Naudé, avec une traduction latine de Léon Allatius, in-18, Ro
1638; réimprimé à Leyde, même format, en 1639. Th. Gale l'a
cueilli dans ses *Opuscula mythologica*, in-8°, Cambridge, 1671
Amst., 1688. Formey l'a traduit en français, in-8°, Berlin, 174
dans *le Philosophe païen*, 2 vol. in-12, ib., 1759.

Salluste le Cynique naquit au VIe siècle de notre ère, à Emèse
Syrie. Se préparant d'abord à la carrière du barreau, il prit des le
d'éloquence près du sophiste Eunoïus qui se trouvait alors à Em

omprit que l'étude des modèles valait mieux que toutes les , il se mit à apprendre par cœur les harangues de Démosthène. :a lui-même des discours, fort admirés de son temps, mais nt pas arrivés jusqu'à nous. Ayant quitté plus tard l'éloquence t pour la philosophie, il se rendit à Alexandrie pour y suivre le vocation. D'Alexandrie, où il ne rencontra point de maître lui, il alla à Athènes, où il entendit Proclus. Enfin, il quitta avec Isidore, déserteur comme lui de l'école platonicienne, et à Alexandrie où il adopta la vie et les maximes de l'école renonçant aux plaisirs et aux simples commodités de la vie, ant sa fortune, se faisant respecter par l'austérité de ses r d uter par ses sarcasmes. Son enseignement philosophique issé plus de trace que ses compositions littéraires. — On peut sur Salluste le Cynique, Photius, *Cod.* 242 et Suidas, art. :t *Athenodore*.

HEZ François), Sanctius en latin. Il naquit à Bracara, isent à Tuy, sur les frontières du Portugal, de parents juifs, rétend Guy-Patin (*Patiniana*, in-12, Paris, 1703). Il fit ses études à Bordeaux, où son père, forcé de s'exiler, l'amena enfance; puis il visita plusieurs universités italiennes, et s'ar-culièrement à Rome. Ayant choisi pour profession l'exercice lecine, il vint, en 1573, se faire immatriculer à la Faculté de er. Cette date authentique nous montre que Guy-Patin se n plaçant sa naissance en 1562, ou, ce qui revient au même, comptant que 70 ans à l'époque de sa mort, en 1632; car il re possible de supposer qu'un enfant de 11 ans ait déjà fait oyages, fréquenté tant d'universités, et soit admis à suivre de médecine. Arrivé au grade de docteur, Sanchez alla s'é-'oulouse, où il professa pendant vingt-cinq ans la philosophie, it onze ans la médecine, avec un rare succès. Il mourut, ous venons de le dire, en 1632.

tort, ou au moins avec beaucoup de légèreté, qu'on a compté parmi les philosophes sceptiques, sur le seul titre de son prin-rage de philosophie : *Tractatus de multum nobili et prima i scientia quod nihil scitur* (in-4°, Lyon, 1581; in-8°, Francf., 12, Rotterdam, 1649); — *Traité de la science très-noble et vrai-verselle, à savoir : qu'on ne sait rien*. Dans ce même écrit vu un monument du scepticisme, et qui a valu à Sanchez à côté de Montaigne et de Charron, on remarque ces mots otterdam, p. 181) : « Mon dessein est de fonder, autant lépend de moi, une science solide et facile, purgée de ces et de ces fictions sans fondement qu'on rassemble dans le de nous instruire, mais de nous montrer l'esprit de l'auteur. porter mon examen sur le fond des choses, je me propose, ie le permet la faiblesse humaine, de rechercher dans un au-si l'on sait quelque chose et comment on le sait, quelle est la de la science.... » *Interim nos ad res examinandas accingen-'iquid sciatur et quo modo, libello alio proponemus, quæ me-sciendi, quantum fragilitas humana patitur, exponemus.* Le

scepticisme n'est donc ici que provisoire ou relatif, comme d
doute méthodique de Descartes ou dans la partie destructive, *pa
truens*, du *Novum Organum* de Bacon. C'est un acte d'accusation
contre la science en elle-même, et encore moins contre l'esprit hu
mais contre la science d'une époque, contre la philosophie péri
cienne, exclusivement enseignée dans les écoles et défendue p
rigueurs de l'autorité. Il est vrai que la seconde partie de la d
de Sanchez, celle où il promet de faire connaître les véritables
ments de la science et de la méthode, n'a jamais paru, et vrais
blement n'a pas même été rédigée; mais la pensée se montre suf
ment dans la première. En effet, la philosophie d'Aristote et
gique scolastique, la méthode d'argumentation sont les prin
objets de ses attaques. Il considère le Stagirite comme un des
les plus éminents qui aient jamais existé et un des plus profon
servateurs de la nature, mais comme un homme semblable à
qui s'est trompé sur certaines choses, qui en a ignoré un plus
nombre, qui a hésité souvent, qui est tombé quelquefois dans la
sion, ou n'a saisi que la surface, ou a gardé prudemment le s
(*Préface*, p. 8). Il reproche aux savants contemporains, qui
ne se bornent pas à être l'écho des temps passés, de ne tirer le
tendue science que de l'imagination, sans s'inquiéter jamais de
rité. La logique, telle qu'on la concevait alors, n'est à ses yeux
pure logomachie, qui, par des définitions de mots et des pré
arbitraires, dont on tire des conséquences à l'infini, accoutum
prit à se payer de mots. Il s'attaque au syllogisme lui-même,
accuse de tourner dans un cercle, sans faire avancer l'esprit h
d'un seul pas. Ce sont précisément les objections que nous r
trons plus tard dans la bouche de Bacon. La science, selon l
rien de commun avec ces artifices de langage; il ne faut pas la
cher dans l'argumentation syllogistique, mais dans la connai
parfaite des choses : *Scientia est rei perfecta cognitio*. Car toute
mentation repose sur une définition, et la définition elle-même
jours plus obscure que la chose définie, ne repose sur rien, e
proposition arbitraire. Sans doute, il ne dissimule pas les difficu
la science telle qu'il la comprend : le nombre infini des objets, l
pendance réciproque, qui nous empêche de les connaître isolé
le rapport de nos idées avec les choses, les bornes naturelles d
intelligence, et surtout les obscurités qu'on rencontre dans l'âr
maine, quand on veut l'étudier comme le principe même de n
naissances et de nos facultés intellectuelles; mais, s'il veut re
philosophie circonspecte, jamais il ne conclut à l'impuissance
raison; nulle part il ne fait profession de scepticisme. Ajoutons
livre de Sanchez est d'une lecture très-agréable, écrit dans u
vif et animé, où la finesse se mêle à une vaste érudition; il respi
tout cet esprit de liberté, qui annonce à l'esprit humain une èr
velle. On éprouve d'autant plus de regret que l'auteur se soit a
la moitié de sa tâche, et que les éclairs de son esprit, com
Tennemann (*Hist. de la philosophie*, t. IX, p. 508), au lieu d
per les ténèbres, n'aient servi qu'à les rendre visibles.

Outre le traité que nous venons d'analyser, Sanchez a laissé

écrits philosophiques, qui ont pour titre : *De Divinatione per som-*
n, ad Aristotelem; — In librum Aristotelis physiognomicum com-
tarius; — De longitudine et brevitate vitæ. Ils ont été réunis dans
tion de Rotterdam, in-12, 1649. On a joint ses ouvrages philoso-
ques à ses compositions médicales dans une édition complète de ses
res, publiée sous ce titre : *Opera medica; his juncti sunt tracta-*
quidam philosophici non insubtiles, in-4°, Toulouse, 1636. Une ré-
tion du prétendu scepticisme de Sanchez a été publiée par Ulrich
W : *Quod aliquid scitur*, in-4°, Leipzig, 1664. Une autre réfutation,
s forme de notes, a été publiée avec l'ouvrage même de Sanchez,
Daniel Gartmarck : *Sanchez aliquid sciens, additæ sunt textui*
refutatoriæ, etc., in-12, Stettin, 1665.

ANCHONIATHON. Que ce mot désigne un personnage histo-
, un personnage symbolique et mythologique, ou le recueil com-
des pages sacrées de l'ancienne Phénicie, ou l'auteur, c'est-à-dire
llecteur de ce recueil, toujours est-il qu'il joue dans l'histoire des
rines et des lettres philosophiques un rôle considérable.
es Grecs Philon de Byblos, Athénée, Suidas, et les écrivains ec-
astiques des premiers siècles qui parlent de Sanchoniaton d'après
, prennent Sanchoniathon pour un personnage historique, né à
ou à Sidon, vers l'époque de la guerre de Troie ou celle de Sémi-
is. Ils le qualifient de philosophe et lui attribuent les ouvrages
ants écrits en langue phénicienne : *De la Physiologie d'Hermès;*—
Coutumes ou des lois des Tyriens; — une *Théologie égyptienne*, et
tres écrits.
ette existence historique et ce rôle d'écrivain ou de philosophe sont
testés à Sanchoniathon par celui des historiens modernes qui s'est
plus occupé de l'ancienne Phénicie. Le mot San-chon-iâth, dit
Movers (*Die Religion der Phœnizier*, p. 99), signifie en phénicien
oi entière de Chon. Chon est le dieu révélateur, Bel ou Hercule
losophe. Ce nom d'un recueil, Philon, trompé par la tradition phé-
enne, l'a pris pour un nom d'auteur; de là, c'est-à-dire de la tra-
on phénicienne et de la tradition grecque, est né pour nous le per-
nage de Sanchoniathon. Des analogies frappantes se présentent
urs, chez plusieurs nations, au sujet de leurs livres sacrés : ainsi,
s l'Inde, Vyasa passe également pour avoir recueilli les védas;
: les Babyloniens, les noms des sept livres sacrés et celui du recueil
plet ont été transportés également sur des êtres mythologiques.
ette hypothèse n'a rien d'illégitime, mais elle soulève de grandes
ctions. D'abord l'interprétation du mot *sanchoniathon* est un peu
se, et l'invocation du dieu *Chon* arbitraire. En second lieu, on
rien gagné, et l'on a manqué aux règles d'une saine critique
que, de deux personnages que les mêmes autorités nous donnent
r historiques, contemporains et écrivains du même genre, nous
ndons Mochus et Sanchoniathon, on a fait disparaître l'un par voie
nologique tout en conservant l'autre.
ous maintiendrons donc Sanchoniathon comme personnage histori-
, en même temps que nous nous efforcerons de rétablir son carac-
phénicien contre les assimilations helléniques de son inter-

prête Philon. Ce dernier dit que, voulant donner la théologi tive de la Phénicie, il a recherché ce qui n'avait pas été altéré interprétations des prêtres et qu'il était parvenu, à la suite de recherches, à trouver l'ancien écrit de Sanchoniathon, qu'o caché. Il nous faut aujourd'hui recommencer une œuvre sen l'égard de Philon lui-même, et retrouver Sanchoniathon au m altérations dont il s'est rendu coupable, car nous sommes temps où Scaliger, Grotius, Bochart, Selden, Huet, Gogue gnot voyaient, avec Porphyre et Eusèbe, dans les fragment vés par ce dernier une sorte de traduction faite sur l'original de Sanchoniathon, par Philon. On ne doit plus y voir avec l van Dale, Richard Simon, Leclerc, Meiners et Hissmann, u fraude, une supposition; mais il y faut faire une grande part vain de Byblos. En effet, ce philosophe, outre les deux erreu mentales qui faussent son exposé, à savoir, l'évhémérisme e thèse de l'autorité des mythes égyptiens et phéniciens sur autres, veut encore démontrer notamment que l'ancienne thé la Grèce, et celle du judaïsme elle-même, n'étaient que ce Phénicie. Il faut donc, tout en le prenant pour guide de la thé de la cosmogonie phéniciennes, demeurer constamment en gar lui, et ne pas perdre de vue un seul instant que ce qu'il nous une conception hellénique d'un bout à l'autre. Cette opinion, puie de l'autorité de Fouché, de Heyne, de Beck, d'Orelli e vers, est plus admissible que celle de Creuzer et de Gésenius clinent à penser que l'ouvrage mis sous le nom de Sanchonia un composé de fables phéniciennes, de dogmes théologiques gories d'un âge récent, *fabriqué* à Alexandrie par un Grec, et après coup à cet antique historien (*Scripturæ linguæque Phen numenta*, p. 343). Plus inadmissible encore est l'hypothèse beck, qui veut qu'Eusèbe lui-même ait fabriqué le fragment sure avoir tiré de Philon (*Aglaophamus*, p. 1268 et sq.).

En résumé, voici ce que nous expose le Sanchoniathon d sur la théogonie et la cosmogonie phéniciennes.

Il y a dans le développement religieux et philosophique de l' Phénicie trois ères distinctes, trois cycles de divinités, ayant ses générations ou ses classes particulières. Le premier cy douze générations, issues des dieux *anté-cosmiques*, *Baau*, ténébreux, et *Kolpia*, l'Air ou le souffle. Ce sont, comme le l'indiquent en grande partie, des éléments, des puissances, des cosmiques : Aïon et Protogonos; Phos, Pyr et Phlox; Casio nos, Antilibanos et Brathy; Hypsouranios et Ousoos; A Halieus; Chusor et Hephaistos; Technitès et Gaeïnos; A Agrouèros; Alètai et Titanes; Amonos et Magos; Misoor et Sy Kabires, ainsi qu'Esmoun et Taaut.

La deuxième ère offre trois générations : Elioun et Berout; et Gè; El ou Kronos, avec vingt-deux assistants du premier vingt-deux du second, dont les appellations sont indistinctem pruntées au grec et aux dialectes sémitiques, d'après l'alpha nicien.

Eusèbe ne nous a pas conservé dans ses extraits les noms

iit aux divinités de la troisième ère ; mais il cite ailleurs deux ns : *Thuro Chusarthis* (l'Harmonie) et *Surmo-Bel*, le Serpent iuteurs d'écrits sacrés ou interprètes des dieux, et qu'on peut à Taaut-Hermès et à d'autres personnages mythiques.

à la cosmogonie, que Sanchoniathon doit avoir liée à cette, elle offrait, selon Philon, des solutions à tous les principaux s qu'on agitait, de son temps, chez les Grecs : la formation s et les principes qui y présidèrent, l'origine des êtres célestes es terrestres. Sanchoniathon reconnaissait deux principes ou ients antérieurs à tout : le souffle d'un air obscur et un chaos ; l'un plus actif, l'autre plus passif, infinis, illimités, mais purement matériels tous les deux. En effet, dans l'air surgit une aspiration πόθος, qui mit en jeu sa force latente et qui mythologie comme frère d'*Eros* et fils d'*Astarte*. Tel fut le ement de toutes choses. D'abord naquit *Mot*, le mélange qui les germes du monde et des êtres dont le monde est peuplé. Philon, dominé par la mythologie égyptienne, fait-il de *Mot* tance purement matérielle, il ne peut réussir, avec cette in-on, à expliquer l'origine de l'intelligence. « Il y avait, dit-il, animaux n'ayant pas de sensibilité (ζῶα οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν), qui des animaux doués d'intelligence (ζῶα νοερά). Comment le de-s ? C'est ce que le matérialisme de Philon ne saurait expli-us, compilateur érudit, il nous apprend le nom de ces êtres, ... dont on a fait les mots sémitiques *tzophé schemaim*, lu ciel, par la raison que Philon les appelle lui-même ἐξ οὐρανοῦ *speculatores e cœlo*. » Il ajoute : « Ils furent façonnés d'une semblable à la figure d'un œuf, et Mot brilla ainsi que le so-ine, les astres et les grandes étoiles. » Mais ces mots rendent irfaitement sa pensée ou sa théorie, car il veut dire que, se liquide de forme ovale sortit, non pas d'abord la terre, iel où brillent ces astres animés et intelligents auxquels fut elon Platon, la création des hommes. Toutefois, le Sancho-e Philon est loin d'admettre l'intervention de pareilles intelli-ns la formation de notre espèce. Au contraire, il a recours à ou à une allégorie ridicule : « De la terre et de la mer, échauf-e soleil, s'élevèrent des vapeurs qui enfantèrent des orages, uit du tonnerre, à la lueur des éclairs, s'éveillèrent mâles et les animaux intellectuels. » Ce sont ceux-là mêmes qui ont à comme des puissances cosmiques. L'origine de l'intelligence nme n'est donc pour lui qu'un réveil ; il est de sa nature animal intellectuel et n'a pas besoin qu'il lui soit fait don de nce de la part d'une intelligence suprême. On reconnaît à ces héméérisme et ce caractère fondamental, joint à celui d'une ab-plète de toute idée de création ou de créateur, distingue si cette cosmogonie de celle de Moïse, dont on l'a dite tour à tour la copie, que nous sommes dispensés de discuter quelques-es analogies qui se rencontrent là comme à peu près dans toutes gonies de l'ancien Orient. Ces analogies, toutefois, sont frap-e même que l'Eternel assiste l'homme fait de terre et prend part inées premières, les dieux Αἰών et Πρωτόγονος, pères de Génos et

de Généa, assistent les premiers hommes sortis de la terre. Aiῶν, est aussi appelé Ophion, *le Serpent*, leur enseigne à se nourrir du f des arbres. D'autres divinités, Adoni, par exemple, rappellent noms ou les épithètes du Dieu d'Israël.

Mais ce que Philon a pris dans Sanchoniathon et ce qu'il en a fai si évidemment un mélange d'idées égyptiennes et chaldéennes, les i et les autres revêtues d'une forme grecque, qu'on ne doit plus se fl d'avoir la cosmogonie phénicienne. Cela est, sans nul doute, fort grettable; toutefois, cela atteste, une fois de plus, un grand fait l'histoire des idées, la liaison intime de l'Orient et de l'Occident, li telle, qu'en effaçant les différences nationales, on peut retrouve idées qui forment comme la trame dans l'enchaînement de tou grands systèmes. Il résulte, en effet, de cette compilation philosoph de Philon, que la Phénicie a joué, dans les spéculations théogoni et cosmogoniques, le même rôle que dans les institutions, l'indu et le commerce, c'est-à-dire un rôle d'interprète, d'intermédiaire. génie forme comme une nuance, sa science une transition entre l'O et l'Occident. C'est le rôle que lui assignait évidemment sa situ géographique.

Outre les ouvrages cités dans le courant de cet article, on doit sulter : Roth, *Zur Littératur des Sanchoniathon*, 1841. — Heng berg, *Beitraege zur einleitung ins alte testament*, t. II, p. 209 et — Vibelit, *de Sanchoniathone*, Christiania, 1842. — Guigniaut *Sanchoniathon*, *Revue de philologie*, 1847, p. 485. — Albert M *de la Cosmogonie de Sanchoniathon*, in-8°, 1849. — Il n'est pas b de parler désormais de la prétendue découverte de Hagenfeld (*Sa niathon's Urgeschichte*, Hanovre, 1836, et *Sanchoniathonis histori Phœniciæ libri* IX, *græce versos a Philone*, 1837), qui n'était q fraude grossière. J. I

SATURNIN, philosophe sceptique. *Voyez* CYTHENAS.

SATURNIN LE GNOSTIQUE. *Voyez* GNOSTICISME, t. II, p. 555 Recueil.

SANKHYA, le plus indépendant et le plus complet des systè ou darsanas, de la philosophie sanscrite.

Le fondateur du sânkhya est Kapila, personnage sur lequel n'avons aucun renseignement authentique, et dont le nom se t cité dans le *Mahabhârata* et dans le *Bhagavata Pourâna* (*Voi* haut l'article KAPILA). Il est aujourd'hui constaté que la doctrine khya est plus ancienne que le bouddhisme; et comme la date mort de Bouddha est fixée, sans qu'on puisse le révoquer en do l'année 547 avant notre ère, la philosophie sânkhya compte au d'hui tout au moins vingt-quatre siècles de durée. Elle est encore l'Inde l'une des plus célèbres et l'une de celles que les savants du cultivent avec le plus de curiosité.

Le mot *sânkhya*, quand on le prend substantivement, veu *nombre*, et adjectivement, *numérique*. Il veut dire aussi, par exten calcul, supputation, raisonnement, raison. Colebrooke a eu tort de ra

le nom de Pythagore de celui de Kapila ; et l'on pourrait croire, a lui, que dans le sânkhya les nombres jouent un grand rôle. Il est rien, et la seule intervention des nombres dans ce système, que Kapila porte à vingt-cinq le nombre des principes qui, suivant théories, constituent l'universalité des choses. Le véritable sens mot *sânkhya*, c'est le second que nous venons d'indiquer : ce mot ifie le système de la raison, et, pour prendre un terme tout mo- e, le rationalisme. L'un des traits caractéristiques du sânkhya, t en effet de répudier hautement toute autre autorité que celle de aison. Kapila ne s'en fie qu'à elle, comme plus tard Platon et artes ; et il repousse avec fermeté, quoique toujours avec res- t, l'autorité de la révélation et des livres saints.

n connaît déjà les principaux dogmes de la philosophie sânkhya ce qui en a été dit antérieurement dans les deux articles sur la phi- phie indienne et sur Kapila. Il faut les rappeler de nouveau et avec s de concision possible :

lon Kapila, les vingt-cinq principes sont : 1° la nature, ou le prin- secret et tout-puissant de la vie universelle ; — 2° l'intelligence ; la conscience ; — 4°-8° les cinq particules subtiles, qui sont me les essences des cinq éléments grossiers, c'est-à-dire les parti- s de la lumière, du son, de la saveur, de l'odeur et de la tangibilité ; -19° les onze organes des sens et de l'action, c'est-à-dire, d'une , la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher ; et, d'autre part, la , les mains, les pieds, les génitoires et les excrétoires ; puis, au on- e rang, le manas, chargé de transmettre à la conscience les infor- ions des sens et d'en recevoir les ordres que les organes d'action nt exécuter ; — 20°-24° les cinq éléments grossiers, qui sont er, l'air, la lumière, l'eau et la terre ; — 25° enfin l'âme, qui con- et qui juge tout le reste.

a nature consiste essentiellement dans le principe primordial qui ne et qui soutient tout : elle se développe dans les vingt-trois prin- s qui la suivent et qui ne sont, en quelque sorte, que son épanouis- ent. L'ensemble de ces vingt-trois principes forme le monde, la ation, destinée à périr un jour, ou plutôt à rentrer dans le sein de la re d'où elle est sortie, et à en ressortir de nouveau. La nature est nelle et incréée : elle dure sans commencement et sans fin, et c'est qui crée tout ce que nos sens peuvent apercevoir. Elle produit d'a- rd l'intelligence, qui produit à son tour la conscience ; et la con- nce produit les principes qui la suivent. Ces principes secondaires t donc à la fois produisants et produits. Quant à la nature, elle duit, mais elle n'est pas produite.

n dehors de toutes ces catégories, l'âme, éternelle comme la na- re, n'est pas produite plus qu'elle ; mais elle ne produit pas ainsi elle ; et de même que l'âme est incréée, elle est aussi éternellement ile.

Au fond, il y a donc deux principes coéternels, la nature et l'âme ; la totalité des vingt-cinq principes que compte ordinairement le sân- se réduit en définitive à ces deux-là.

L'âme est indépendante de la nature en ce sens que ce n'est pas la re qui la produit ; elle lui est supérieure en ce sens que la nature

est aveugle et que l'âme seule connaît les choses et peut science. Mais, sans la nature, l'âme ne saurait atteindre le poursuit ici-bas, c'est-à-dire le salut éternel. Il faut que l'a la nature pour s'en distinguer profondément; il faut qu'ell choses pour ne se confondre avec aucune d'elles.

L'âme a donc besoin de la nature; et sans la nature, q solliciter sans cesse, l'âme, qui est par elle-même incapabl sortirait pas d'une éternelle inertie. C'est la nature seule q l'âme ne fait qu'assister comme un témoin impassible, arbitre et un juge impartial, au spectacle qui se déroul yeux.

On peut ainsi comparer l'association de l'âme et de la nat d'un aveugle et d'un boiteux : le boiteux, qui ne peut marche par l'aveugle qui ne peut voir; il le dirige sans pouvoir lui-i un pas; et tous deux, grâce au secours commun qu'ils arrivent au but qu'ils cherchent, et qu'isolés ils ne sau teindre.

La nature est faite pour être connue; l'âme est faite pour et dans cet échange de services réciproques, si l'activité ap du côté de la nature, l'activité véritable, celle de la scien pensée, est du côté de l'âme.

Une fois que l'âme a connu la nature, l'union cesse : la n nue n'a plus de séduction pour l'âme. Comme une actrice habile, elle avait provoqué et soutenu l'attention de l'âme pa par ses transformations, par ses illusions infinies; elle l'avait la science; mais cette science une fois acquise, l'âme, qui mais ce qu'elle est et ce que vaut la nature, n'a plus rien à a et toutes les conditions du salut éternel sont remplies pour nie au corps qu'elle anime, elle peut bien vivre encore en jusqu'à ce que ce corps périssable soit dissous et absorb éléments grossiers dont il avait été formé; mais l'âme reste la terre comme la roue du potier tourne encore quelque même après qu'a cessé l'impulsion qui la mettait en m Quand la mort arrive, l'âme, délivrée des liens matériels délivrée des liens bien autrement redoutables de l'ignorance, la béatitude éternelle.

Cette béatitude, sur laquelle Kapila ne s'explique pas e mes fort précis, consiste surtout à être soustrait pour jama fatale de la renaissance. L'âme, une fois rachetée par la s propose le sânkhya, une fois parvenue à se connaître elle- se distinguer de tout ce qui n'est pas elle, n'a plus à crain naître dans aucun des degrés de l'échelle des êtres. Il y quatorze degrés, depuis Brahma, le plus grand des dieux, pierre immobile, jusqu'à la matière inerte. Cinq sont au-d l'homme et se composent des divers êtres inorganiques ou sans vie ou vivants. L'humanité forme une classe à part. d'elle est le monde supérieur où l'on compte encore huit d puis les moins puissants des génies jusqu'aux dieux les pl L'âme peut successivement parcourir ces quatorze échelons ter dans la série des êtres, selon qu'elle a été vertueuse et sa

renaître, selon qu'elle a été ignorante et dépravée. Mais dans ses transformations, depuis les plus infimes jusqu'aux plus elle est toujours soumise à la métempsychose; et les dieux mes n'échappent pas à cette terrible loi. La science seule, et la celle que l'enseigne l'école du sânkhya, peut soustraire l'âme à redoutable : la science est l'instrument et la condition du

est l'ensemble de la doctrine sânkhya; telle est la foi qu'inspira Kapila à ses disciples.

me on le voit, le caractère éminent de cette doctrine, c'est spiritualiste. Sans doute, le spiritualisme de Kapila n'est ni très-ment ni très-complet, mais il est incontestable; et c'est en vain histoire de la philosophie a voulu quelquefois classer Kapila les sensualistes. Il n'y a pas trace de matérialisme dans cette e; et bien que la notion de l'âme, telle que Kapila la conçoit, ni très-claire, ni très-juste, et qu'on ait peine à comprendre ce l'âme isolée de l'intelligence et du *moi*, cependant on ne peut l'âme, profondément séparée de la nature qu'elle seule connaît, ne soit bien l'âme telle que le spiritualisme l'admet.

autre reproche, aussi peu fondé, qu'on a fait à Kapila, c'est de de scepticisme. Kapila est encore moins sceptique, s'il est possible qu'il n'est matérialiste : on s'est mépris sur le sens d'un des de la *Kârikâ*; et ce distique, loin d'impliquer en quoi que ce doute et le nihilisme, ne fait, au contraire, qu'affirmer, dans les plus plus énergiques et les plus nets, la distinction de l'esprit et matière, la séparation absolue du principe spirituel, qui ne peut fondu avec aucun autre. La méthode de Kapila est entièrement que, et les trois *criteriums* qu'il admet, la sensibilité, l'inférence, le témoignage, sont ceux que le scepticisme a toujours repoussés. atius.

il s'est élevé contre la doctrine de Kapila une critique plus encore et plus juste à certains égards. Kapila n'a pas méconnu cipe de causalité, comme l'a cru Colebrooke : il a fait de la nature cause universelle de toutes choses; et, comme s'il eût craint ne se trompât plus tard sur sa pensée, il a essayé de démontrer l'existence de la cause par les plus nombreux et les plus irréfutables arguments. Mais Kapila, dans son système tout entier, a idée de Dieu; et dans l'Inde, on appelle ce système le sânkhya (nirisvara), pour le distinguer du sânkhya de Patandjali, qui, toutes les théories de Kapila, les a couronnées et achevées par théorie plus vaste et plus profonde sur l'existence de Dieu. Cette n, signalée souvent dans le sânkhya, est considérable, mais elle it pas cependant pour classer parmi les athées un philosophe aliste comme l'est Kapila. Il est vrai qu'il ne parle pas de Dieu; ans la *Kârikâ*, ou recueil de vers mémoriaux du sânkhya, garde grand sujet le plus complet silence; mais la *Kârikâ* ne combat pas ence de Dieu. Sans doute, il est regrettable qu'elle se taise; mais ousser trop loin les inductions que d'imposer à un système une quence aussi fâcheuse quand lui-même ne l'a pas formellement e.

A n'en juger que sur la *Kârikâ*, on ne peut donc pas souteni pila soit athée ; il est possible que dans les *Soûtras*, qui sont rismes primitifs du maître, l'athéisme ait été plus nettemen mais jusqu'à ce que les *Soûtras* nous soient complétement est prudent de ne pas prononcer une sentence qui ne serai pas tout à fait équitable. Aujourd'hui tout ce qu'on peut fair suspendre son jugement. Les classifications ordinaires qu'ad toire de la philosophie ne conviennent pas bien au système il ne faudrait pas le mutiler pour le faire rentrer de force da dres où il ne peut être compris.

Pour bien apprécier le génie de Kapila, il faut reconnaî doctrine professée par lui est la plus profonde et la plus vast celles que nous offre la philosophie indienne. On peut mêm qu'à dire que la science de nos jours, tout éclairée qu'elle travaux des siècles précédents, peut encore profiter à cette rapports généraux de l'homme et de la nature n'ont jamais compris : le but de notre destinée terrestre, rattachée à la salut éternel, n'a jamais été mieux montré, et jamais médit sérieuses n'ont fixé l'esprit humain sur de plus nobles suje on se rappelle que le sânkhya remonte au moins à six siècle tre ère, et qu'on sait ce qu'il est, on comprend bien alors ce sagesse que la philosophie indienne avait conquis dans ancien, et l'on partage l'admiration qu'elle a provoquée j jours.

Voici, dans l'ordre chronologique, les documents qu'il fa sulter pour bien connaître le sânkhya : La lettre du au P. du Halde, Karikal, 23 novembre 1740, *Lettres édifi* moires de l'Inde, t. XIV. — L'analyse de Ward, *Wiews of* t. Ier, p. 318. — Le mémoire de Colebrooke, *Transactions de asiatique de Londres*, 1823. — Les Leçons de M. Cousin 1829, p. 123 et suivantes. — Le texte et la traduction la *Kârikâ du Sânkhya*, par M. Lassen, en 1832, dans le du *Gymnosophista*. — La traduction française de la *Ka* M. Pauthier, dans sa traduction des *Mémoires de Colebro* traduction allemande de M. C.-J.-H. Windischmann, dan *toire de la philosophie*. — Le texte de la *Kârikâ*, avec le text mentaire de Gaoudapada sur cet ouvrage et la traduction a ces deux monuments par M. Wilson, professeur de sanscri (M. Wilson a gardé pour la *Kârikâ* la traduction de Colebro fait lui-même un commentaire nouveau sur chacun des slokas) un mémoire de l'auteur de cet article dans les *Mémoires de l des sciences morales et politiques*, t. VIII, p. 107 et suivante nier travail, qui renferme une traduction nouvelle de la *Kâ* traduction de très-nombreux soûtras de Kapila, résume et tous les travaux antérieurs. B.

SARNANUS (Constantius), ou mieux Constantius Bucca à Sarnano, bourgade de l'Ombrie, fut un des maîtres franci défendirent avec le plus d'ardeur, au seizième siècle, les o de Duns-Scot. On le vit d'abord enseigner la théologie dans

me, puis occuper le siége épiscopal de Verceil. Sixte V l'avait fait cardinal au titre de saint Vital. Il mourut à Rome en 1595. On a de lui diverses éditions d'ouvrages théologiques ou philosophiques, composés par des docteurs de son ordre, saint Bonaventure, Pierre Auriol, Duns-Scot, Sirectus. De ses ouvrages particuliers, ceux qui regardent la philosophie sont : *Directorium in logicam, philosophiam et theologiam secundum mentem Scoti*, in-8°, Venise, 1580; — *De secundis intentionibus, juxta mentem Scoti*, ib., 1619; — *J. D. Scoti in universam Aristotelis logicam exactissimæ quæstiones, quibus adjectæ sunt dubitationes, cum earum solutionibus, a Const. Sarnano*, in-4°, Ursel, 1622; — *De convenientia doctrinæ D. Thomæ et Scoti*, Lyon, 1597; — *Expositiones quæstionum J. D. Scoti in universalia Porphyrii*, in-8°, Venise, 1576. Il passait pour un très-habile homme, et c'est, en effet, un ingénieux interprète : mais il ne faut lui demander son opinion personnelle sur aucun problème ; il ne prétend jamais penser autrement que son maître Duns-Scot. B. H.

SAY (Jean-Baptiste), célèbre économiste, naquit à Lyon en 1767, d'une famille de négociants très-honorables, et mourut à Paris le 17 novembre 1832. J.-B. Say fut initié à la politique par Mirabeau, sous la direction duquel il travailla à la rédaction du *Courrier de Provence*. En 1792, il devint secrétaire du ministre des Finances Clavière; plus tard, il fonda avec Ginguené, Chamfort, et son frère Horace Say, la fameuse *Decade philosophique, littéraire et politique*. De 1800 à 1804 il fit partie du tribunat; il en fut exclu par suite de son vote contre l'établissement de l'empire. Enfin, pendant quelque temps, il remplit les fonctions de receveur des droits réunis dans le département de l'Allier. Mais vers cette époque il se décida à quitter tout à fait la politique active pour étudier exclusivement l'économie politique, à laquelle il voua le reste de sa vie, et à laquelle il doit la célébrité qui s'est attachée à son nom.

J.-B. Say avait enseigné l'économie politique à l'Athénée; il y eut du succès, et fut chargé officiellement du même enseignement, en 1819, au Conservatoire des arts et métiers, et plus tard au collége de France. Il occupa ces deux chaires jusqu'à sa mort.

Le succès de Say, comme professeur et comme écrivain, a été considérable. Il possédait, dans l'exposition de ses idées, le don d'une merveilleuse clarté. Say savait surtout rendre accessibles aux esprits ordinaires les théories économiques en apparence les plus difficiles et les plus compliquées. On ne peut dire qu'il fut créateur dans la science qu'avaient fondée avant lui Quesnay et Adam Smith; mais il propagea les idées de ses deux devanciers avec une méthode remarquable; et le zèle qu'il apporta dans cette propagation ne contribua pas médiocrement, avec le retour de la paix, à répandre partout le goût et presque la passion des problèmes économiques.

Il y eut d'ailleurs un point de doctrine où Say porta l'analyse plus loin que personne avant lui. Adam Smith s'était principalement occupé de la science de la production : Say développa surtout celle de la *distribution des richesses*. Là, il défendit et poussa jusqu'à des limites extrêmes le vieil axiome : *Laissez faire, laissez passer*. Appuyé sur

ce principe, il battit en brèche l'ancien système des restriction prohibitions, sur lequel se basait, entre autres, notre vieil édifice c Say était fort absolu dans ses idées. Il voulait donc la séparation aussi de la politique et de l'administration d'avec l'économie p imposant ainsi à la science des conclusions plus rigoureuses réalité ne peut, en effet, les supporter : car l'économie politiq beau réclamer pour la production la plus entière liberté et agi domaine de l'industrie, elle ne pourra pas faire qu'à chaque in question éminemment politique de l'impôt ne touche à l tion théorique et pratique de la production. Mais on sortait à p langes de l'ancien système, et on était loin d'apercevoir en inconvénients de l'individualisme outré, en industrie comme e choses.

Le mérite de Say fut, avec celui de la clarté et de la lucid l'exposition des théories, de montrer comment tous les peup solidaires dans la production des richesses; comment la ruine influe sur la misère des autres; comment ainsi la paix est to plus grand des biens; et de donner de cette vérité une démo d'un ordre différent de la démonstration des moralistes et des purement religieux. Say acheva en outre de mettre en évi résultats funestes que renferment les entraves qu'une politique et étroite apporte trop souvent au développement du comme l'industrie. Voilà le bien.

Le mal des théories de Say fut, en revanche, d'oublier t la production le producteur lui-même; de ne pas voir qu'à côt général, produit par le feu de la concurrence et par les progr sants de l'activité humaine, il y a trop souvent les malheurs in du négociant ruiné par cette même concurrence, et la misère vrier, instrument sacrifié de cette activité et de ces progrès. L illimitée conduit à l'isolement des forces sociales, à un épar mortel, comme l'association obligatoire et le principe de la pr conduisent au despotisme communiste.

Mais Say appartenait tout entier à ses doctrines; et qua faisait des objections, quand on lui montrait l'inconvénient d l'industrie trop en dehors de l'action gouvernementale, il r hardiment par son adage favori : « Le Gouvernement fait déjà l de bien quand il ne fait pas de mal. » Aussi, en conséquenc doctrines, demandait-il qu'on adjugeât les travaux publics à trie privée, et que le Gouvernement se bornât presque au policier général de la nation.

Un instant, sous la restauration, à l'époque où la dynastie cherchait hautement le retour aux vieilles traditions, et fai guerre ouverte à tous les principes de 1789, les doctrines écon et politiques de Say eurent un grand succès. Mais bientôt le cette dissolvante théorie apparut; et dès lors commença, aprè de Say, une réaction contre ses idées.

Le mouvement philosophique auquel appartenait cet écri donc, on le voit, le même que celui d'où sortirent un ass nombre d'esprits peu féconds qui oubliaient dans l'homme social, et un peu même le côté moral. Sous ce rapport, l'i

conomiste sur le courant des idées de ce siècle ne fut pas sans
nient, malgré sa modération personnelle. Il importait de le

principaux ouvrages de Say furent d'abord son *Traité d'éco-
olitique*, in-8°, publié en 1803; — puis le *Catéchisme d'éco-
olitique*, in-12, 1815; — le *Cours complet d'économie politi-*
vol. in-8°, Paris, 1828-30; — et enfin les *Mélanges et corres-*
es d'economie politique, in-8°, publiés après sa mort, en 1833,
Charles Comte, son gendre. F. R.

PTICISME. Considéré dans son sens le plus rigoureux, le
me est l'opposé du dogmatisme; il consiste, non pas dans une
lisposition de l'esprit à douter, non pas dans un doute partiel
; mais dans un doute systématique et universel, aussi précis
ience, aussi vaste que l'esprit humain.

pticisme, ainsi entendu, est né en Grèce, dans l'école de Pyr-
ussi, qui dit pyrrhonisme, dit scepticisme universel et absolu,
quemment. Les pyrrhoniens faisaient profession de tout exami-
.. et c'est pourquoi on les appela [illegible]; de retenir en
jugement [illegible], et c'est pourquoi on les appela [illegible].
, [illegible] de Pyrrhon, la suspension absolue du jugement,
e à tous les objets de la connaissance humaine, voilà bien le
distinctif et comme l'éternel idéal du scepticisme.

it de cette courte explication pour prévenir une méprise assez
. On donne souvent le nom de scepticisme à la négation de
principes généralement admis, surtout à la négation de cer-
mes religieux. C'est abuser des mots et confondre les idées.
st pas douter. Xénophane n'avait aucun doute sur la réalité
homériques, il la niait très-positivement. Or, ici, la néga-
lieu de supposer, comme le doute, un manque de certitude
, part d'une conviction énergique et d'une foi précise. Ferme-
suadé que Dieu est une unité immuable, Xénophane poursuit
lectique et de ses moqueries les divinités multiples et chan-
de la religion populaire. Dans des temps plus voisins de nous,
ne grande religion, qu'il serait d'ailleurs injuste d'assimiler
nisme, essuya les atteintes de l'esprit d'examen, ce fut aussi
l'un dogmatisme impérieux que les réformateurs et les philoso-
s Calvin et les Spinoza, rompirent en visière aux enseigne-
l'Eglise. Transformer de tels esprits en sceptiques, c'est ne
tendre : on est sceptique, non pas pour affirmer que la vérité
ici ou là, dans tel système philosophique ou dans telle
religieuse, mais pour mettre en question l'existence même
rité.

en avons assez dit pour définir le scepticisme et le distinguer
nt de ce qui n'est pas lui. Il s'agit de reconnaître son origine,
ner les fondements sur lesquels il repose, d'apprécier enfin sa

a science comme dans la vie, l'état primitif et naturel de l'homme,
oi. Quand la raison fait ses premiers pas, loin de douter d'elle-
lle est plutôt disposée à s'exagérer sa force. Elle s'élance, hardie

et naïve, dans la carrière des spéculations, et enfante mille sy: d'une hardiesse et d'une étendue merveilleuses. Telle est la nat la raison, telle est son invariable loi. Il n'y a pas d'exemple seule époque de la pensée humaine ait jamais commencé par le cisme. Les Pyrrhon et les David Hume ne viennent qu'après les A et les Descartes. Mais quand l'esprit humain, pendant une suite d'années, s'est fatigué à la recherche de la vérité, quand i versé un grand nombre de systèmes opposés, sans pouvoir se dans aucun d'eux, alors se produit un phénomène particulier, aux yeux du sens commun, mais inévitable. La raison s'interro inquiétude sur l'origine de ces contradictions où elle a été com lottée; panthéisme et dualisme, matérialisme et spiritualisme, systèmes lui ont tour à tour paru vrais; et cependant ils ont ét tour convaincus de contradiction et d'erreur. Qu'est-ce à dire? l et la contradiction, au lieu d'être le fait du philosophe qui us la raison, viendraient-elles de la raison elle-même, qui alor rait le philosophe? Si le mal vient des philosophes, il est suscep guérison : car, dans ce cas, la raison se chargera de r les esprits qui, en se servant d'elle, ont désobéi à ses lois; m philosophe était innocent et la raison coupable, si la racine de tradiction et de l'erreur était dans l'organisation même de la alors, plus d'espoir de redresser la raison égarée, plus de conf elle : c'en serait fait de toute science et de toute vérité. Arriv raison fait un pas de plus dans la route du scepticisme, et c conduit jusqu'à une limite qu'il est impossible de dépasser. I se demande de quel droit elle affirme une vérité. Elle s'aper toute affirmation humaine suppose un postulat, savoir : qu'il la vérité, et que nous avons un moyen infaillible de la reconna ce postulat est indémontrable : car, prouver qu'il y a une vérit nous sommes capables de l'atteindre, c'est se servir de la rai établir l'autorité de la raison. De là, un paralogisme éternel qu planer sur l'humaine raison et ne lui laisser de place qu'entre matisme arbitraire et le doute absolu.

En indiquant l'origine et le progrès du scepticisme dans l'e main, nous venons de saisir à leur source les deux grandes t lesquelles les sceptiques de tous les temps ont appuyé leur Parcourez, en effet, l'histoire du scepticisme, depuis Pyrrhon depuis Protagoras jusqu'à Sextus, de Sextus à Montaigne, de gne à l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence*, sous les formes diverses, vous ne trouverez jamais que ces deux thèses invari reproduites :

1re. Thèse. *La raison ne pouvant se prouver à elle-même s légitimité, toute affirmation est une hypothèse gratuite.*

2e. Thèse. *La ... t condamnée par sa nature à des c tions insolubles.*

Selon nous, la ... et la vr ... du scepticisme tout dans cette s ... ; mais ... e a fait une si et si singulière f ... l'antiqu ... les temps m elle a rencontré d ... ême ... nts parmi d

érieurs, que nous devons l'exposer et la discuter ici avec une cer-
ie étendue.

La première origine de cette objection tant répétée de l'impossibilité
n criterium absolu de vérité, se trouve dans l'école académique.
st une chose curieuse de lire dans Cicéron comment le père de l'école
cienne fut conduit, presque malgré lui, par les objections d'Arcé-
s qui le pressait et le barcelait sans relâche, à établir peu à peu
ir la première fois une théorie régulière sur le criterium de la vérité.
non soutenait contre Arcésilas (Cicéron, *Quest. acad.*, liv. II, c. 24) que
age peut quelquefois se fier sans réserve aux représentations de l'es-
t humain (φαντασίαι). Arcésilas lui opposait les illusions des rêves et
délire, la diversité des opinions humaines, les contradictions de nos
ements. Pressé par son adversaire, Zénon crut qu'il lui fermerait
bouche s'il découvrait un caractère, une règle qui fît distinguer les
résentations illusoires de celles qui sont véridiques. Ce caractère,
te règle, il l'appela *représentation compréhensive*, φαντασία καταληπτική.
ici la définition qu'il en donna d'abord : « C'est une certaine em-
inte sur la partie principale de l'âme, laquelle est figurée et gravée
r un objet réel, et formée sur le modèle de cet objet. » — Mais,
jecta Arcésilas, cette représentation compréhensive ne servirait de
n, si un objet imaginaire était capable de la produire. Zénon ajouta
rs : « Qu'elle devait être telle qu'il fût impossible qu'elle eût une
tre cause que la réalité. » — *Recte consensit Arcesilas*, dit Cicéron.
tte définition, en effet, était, entre les mains de l'habile académicien,
e source intarissable d'objections.

Voici la seule qui nous intéresse : s'il existe des représentations non
mpréhensives et illusoires, d'une part, et des représentations com-
héensives et véridiques, de l'autre, il faut un criterium pour les dé-
ler. Quel sera ce criterium ? Une représentation compréhensive et
idique, dites-vous ? Or, la pétition de principe est manifeste, puis-
'il s'agit de discerner la représentation compréhensive et véridique
ce qui n'est pas elle. Ainsi donc, ce criterium arbitraire demandera
autre criterium, et celui-ci un autre, et ainsi à l'infini.

Il est facile de reconnaître dans cette argumentation, qu'Arcésilas
ua à Carnéade et Carnéade à Clitomaque, le germe de l'objection plus
nérale que l'école pyrrhonienne adressait, vers le premier siècle de
re chrétienne, à toutes les écoles dogmatiques. « La raison, disait-
e (Sextus, *Adv. Mathem.*, p. 223, D; *Hyp. Pyrrh.*, lib. II, c. 9. Cf. Dio-
ne Laërce, liv. II, c. 11), est un témoin souvent trompeur. Si elle veut
'on se fie à ses dépositions, il faut qu'elle établisse les titres de sa
racité ; mais il faudrait pour cela que la raison cessât d'être suspecte,
st-à-dire qu'elle cessât d'être elle-même. Ainsi, ou bien on admet
euglément toutes les représentations de la raison, et alors on se con-
mne à la contradiction ; ou bien on fait un choix, et dans ce cas on
rne dans un cercle vicieux, ou l'on se perd dans un progrès à l'infini. »

Voilà la question nettement posée entre le scepticisme et le dogma
me. C'est l'honneur de l'école pyrrhonienne de l'avoir dégagée de
controverse particulière et de l'avoir ainsi élevée à son plus haut
généralité et de rigueur.

a la discuter, nous ferons remarquer que, depuis les sceptiques

de l'antiquité, elle a été mille fois répétée, sans qu'on ait jamais pu y rien ajouter d'essentiel. Montaigne, cet interprète ingénieux du pyrrhonisme, mais qui, si l'on excepte la grâce incomparable de son style, dérobe à l'antiquité presque tout le reste, se garde bien d'oublier l'objection du criterium parmi celles qu'il veut rajeunir. « Pour juger, dit-il (*Essais*, liv. II, c. 12), des apparences que nous recevons des subjects, il nous faudroit un instrument judicatoire; pour vérifier cet instrument, il nous y fault de la démonstration; pour vérifier la démonstration, un instrument : nous voylà au rouet. Puisque les sens ne peuvent arrester notre dispute, étant pleins eulx-mêmes d'incertitude, il fault que ce soit la raison; aulcune raison ne s'establira sans une aultre raison : nous voylà à reculons jusques à l'infiny. » C'est bien là, sous une forme piquante, le progrès sans terme et le cercle vicieux dont l'école pyrrhonienne laisse le choix aux dogmatistes.

Dès l'origine de la philosophie moderne, *ce mauvais génie, non moins rusé et trompeur que méchant et qui emploie toute son industrie à tromper les hommes,* fantôme dont le génie de Descartes fut trop souvent obsédé, qu'est-ce autre chose qu'un retour de l'opinion pyrrhonienne qui, sous les traits nouveaux dont l'imagination la déguise, se laisse pourtant reconnaître? Descartes, en effet, demandait à la raison de prouver qu'elle n'est pas le jouet d'une illusion perpétuelle. N'était-ce pas la précipiter dans l'inévitable contradiction d'un témoin suspect qui, pour établir sa véracité, est obligé de la supposer?

On sait quelle a été la fortune de ce mauvais génie évoqué par le père de la philosophie moderne. Pascal l'appelle à son secours, afin de contempler *la superbe raison, invinciblement froissée par ses propres armes,* et *l'homme en révolte sanglante contre l'homme.* « Nous n'avons, dit-il (*Pensées,* 2e partie, art. 1), aucune certitude de la vérité des principes, hors la foi et la révélation, sinon en ce que nous les sentons naturellement en nous. Or, ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisque, n'y ayant point de certitude, hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon ou par un démon méchant..., il est en doute si ces principes nous sont donnés ou véritables ou faux ou incertains, selon notre origine. De plus, personne n'a d'assurance, hors la foi, s'il veille ou s'il dort, vu que, durant le sommeil, on ne croit pas moins fermement veiller qu'en veillant effectivement. De sorte que la moitié de notre vie se passant en sommeil par notre propre aveu, où, quoi qu'il nous en paraisse, nous n'avons aucune idée du vrai, tous nos sentiments étant alors des illusions, qui sait si cette autre moitié de la vie où nous pensons veiller, n'est pas un sommeil un peu différent du premier, dont nous nous éveillons quand nous pensons dormir, comme on rêve souvent qu'on rêve en entassant songes sur songes? »

Ce doute que Pascal vient de peindre en vives images, le dialecticien Bayle le ramène à une forme précise : « Il est impossible, je ne dirai pas de convaincre un sce[...] mais de raisonner juste contre lui, n'étant pas possible de l[...] aucune preuve qui ne soit un sophisme, le plus grossi[...] veux dire la pétition de principe. En effet, il n'y a point [...] puisse [...]u'en supposant que tout ce qui est évi[...]le, c[...]'en supposant ce qui est en questio[...]rié.) Demander

une preuve que la vie humaine n'est pas un long rêve, et demander qu'on démontre que tout ce qui est évident est véritable, n'est-ce pas absolument la même chose? et tout cela ne revient-il pas à demander la preuve de la légitimité de la raison?

Nous pourrions citer encore un grand nombre de sceptiques modernes, mais il vaut mieux aller droit au plus sérieux, au plus original et au plus profond de tous, au père de la philosophie critique. On peut ramener toute l'*Analytique transcendantale* à deux points très-simples, une question par où elle commence, une réponse par où elle finit. Voici la question : Comment des jugements synthétiques *à priori* sont-ils possibles? Voici la réponse : Ces jugements sont possibles comme formes à priori de la raison, et par suite, comme conditions subjectives de l'expérience. En d'autres termes, quand la raison cherche les garanties de la légitimité des premiers principes, elle n'en trouve pas d'autres que l'impossibilité où elle est, par le fait de son organisation naturelle, de ne transporter avec soi ces premiers principes dans tous ses jugements. Dès lors, suivant Kant, on ne peut leur attribuer qu'une valeur subjective, et la métaphysique est impossible. N'est-il pas évident que ce scepticisme ontologique dont l'originalité a été tant célébrée, repose tout entier sur cette antique prétention pyrrhonienne : la raison doit être tenue pour suspecte jusqu'à ce qu'elle ait prouvé sa véracité par un criterium infaillible? Ainsi donc, Kant est venu, à son tour, répéter l'argumentation des sceptiques de la Grèce, comme firent à un autre âge Montaigne, Pascal, Bayle et, quoique dans un autre but, Descartes lui-même. Cette curieuse destinée d'un argument aussi vivace, et dont la chute ou le triomphe semblent entraîner le triomphe ou la chute du dogmatisme, rend plus étroite encore l'obligation qui nous est imposée de le soumettre à une critique approfondie.

Dans les débats sans nombre que cet argument a suscités, il semble qu'on ait oublié trop souvent qu'une question mal posée est une question insoluble. Les dogmatistes, en se tourmentant de difficultés imaginaires, ont prêté le flanc aux attaques victorieuses du scepticisme, et celui-ci, abusé à son tour par un stérile triomphe, ne s'est pas aperçu qu'il s'épuisait à combattre contre des ombres. Comme des ennemis qui luttent dans les ténèbres, dogmatistes et pyrrhoniens, en croyant battre leurs adversaires, n'ont souvent frappé que sur eux-mêmes.

Au milieu de cette controverse embarrassée, on peut démêler trois questions fort différentes, qui, perpétuellement prises l'une pour l'autre, ont jeté partout la confusion : 1° En fait, l'esprit humain reconnaît-il à un certain caractère ce qui est pour lui la vérité? 2° Appelons ce caractère criterium et supposons qu'il existe réellement. L'esprit humain peut-il démontrer la véracité, l'infaillibilité absolue du criterium de la vérité? 3° Admettons que l'esprit humain ne puisse faire cette démonstration. Faut-il prendre le parti de douter de la légitimité du criterium de la vérité, et, par suite, de la vérité elle-même?

Selon nous, un scepticisme sérieux et un dogmatisme conséquent doivent tomber d'accord sur les deux premières questions. Ils ne diffèrent que sur la troisième. Toute la difficulté est là. Nous espérons montrer en peu de mots que l'argument si vanté des sceptiques n'emprunte quelque solidité apparente qu'à la confusion de ces trois élé-

ments du problème. Aussitôt que le débat sera replacé sur son véritable terrain, cet argument se dissipera avec les nuages qui en déguisaient la vanité.

Si la question du criterium de la vérité était ainsi posée : En fait, l'esprit humain reconnaît-il à un certain caractère ce qui est pour lui la vérité? je ne crois pas qu'aucune discussion sérieuse pût s'engager sur ce point entre le scepticisme et le dogmatisme ; car, du moment qu'il ne s'agit pas de savoir si les choses qui nous semblent vraies sont réellement et absolument vraies, mais seulement si de certaines choses nous semblent vraies, sceptiques et dogmatistes doivent se trouver d'accord. Quel est, en effet, l'objet de leur controverse ? Le voici : les uns soutiennent que ce qui nous paraît vrai est vrai ; les autres doutent qu'il en soit ainsi. Mais cette opposition implique un point accordé de tous, c'est que certaines choses nous semblent vraies. Nier ce point, c'est nier la discussion même, c'est nier la conscience, c'est se nier avec tout le reste. Quand le scepticisme en vient là, misérable sophisme ou incurable folie, il perd jusqu'au droit d'être réfuté. Mais tous les sceptiques sérieux reconnaissent les faits de conscience. Ils reconnaissent donc que la science humaine aperçoit une différence entre le vrai et le faux, et, par conséquent, qu'elle les distingue l'un de l'autre par un certain caractère. Ce caractère, c'est le criterium de la vérité. Jusque-là, il n'y a pas de controverse.

Nous accorderons maintenant que si l'on entend par criterium de la vérité une certaine règle, placée en dehors de la raison et au-dessus d'elle, soit qu'au moyen de cette règle on veuille redresser les jugements que la raison a portés, ou confronter avec la réalité les idées qu'elle a conçues, la question alors est toute différente. Mais sur cette question encore, le scepticisme et le dogmatisme ne peuvent différer sérieusement ; car il est en vérité trop clair que si la raison n'a pas sa règle en elle-même, elle ne la trouvera jamais en dehors et au-dessus d'elle, puisque, pour l'y trouver sûrement, il faudrait qu'elle l'eût déjà. Le criterium ainsi entendu est la plus absurde des chimères.

Voilà donc la première question ramenée à deux points qui semblent incontestables pour un sceptique de bonne foi, comme pour un dogmatiste raisonnable : le criterium de la vérité, pris comme une règle extérieure et supérieure à la raison humaine, est une contradiction insoutenable ; mais le criterium de la vérité, considéré comme le caractère auquel l'esprit humain reconnaît ce qu'il doit croire, est un fait qui échappe à toute discussion.

Ce que la logique vient d'établir, l'histoire le confirme. L'école pyrrhonienne, tout en contestant la légitimité absolue de tout criterium de vérité, admettait expressément un criterium de fait, savoir *ce qui paraît*, τὸ φαινόμενον. Dans les temps modernes, Kant, après avoir reproduit, dans la *Critique de la raison pure*, avec des développements qui lui sont propres, la théorie pyrrhonienne contre la possibilité d'un criterium absolu, reconnaît avec force l'existence et la nécessité d'un criterium subjectif, [illegible] t, dans sa doctrine, l'accord de la connaissance avec les [illegible] de l[illegible]n. Si donc, laissant de côté pour un moment la [illegible]lue, de la portée objective du criterium [illegible] le scepticisme et le

matisme sur la question de fait : — Le criterium de la vérité, c'est
idence, dira tel dogmatiste. — C'est l'apparence, dira le pyrrho-
n. — Tel autre dogmatiste soutiendra que la vérité est dans la
son des idées. — Non, dira le sceptique, elle est dans l'accord de la
son avec ses lois constitutives. — Dans ces limites, je le demande,
scartes et Pyrrhon, Leibnitz et Kant, ne peuvent-ils pas s'entendre ?
qui est évident et ce qui parait vrai, la liaison des idées ou leur
ord avec les formes de l'entendement, n'est-ce pas au fond la même
se ?

Notre seconde question n'a pas été moins embrouillée que la pre-
ère : L'esprit humain peut-il démontrer la legitimité absolue du
erium de la vérité ? C'est ici qu'il faut voir triompher tous les scep-
es anciens et modernes. Ils n'ont pas assez de pitié pour cette rai-
si impuissante et si orgueilleuse, qui peut tout démontrer, dit-elle,
ne sait pas se démontrer elle-même ; aveugle qui nous vante sa
rvoyance, esclave qui veut secouer le joug des préjugés, et qui s'en-
ne, dès le premier pas, au plus grossier de tous ; ouvrière igno-
te, insensée, qui pose dans le vide la première pierre de son
ice.

A tenir peu de compte des déclamations, la forme que les anciens
rhoniens donnaient à cette objection est encore la plus précise : Celui
entreprend, disaient-ils, de démontrer la légitimité du criterium de
érité se sert pour cela de ce même criterium, ou bien il en emploie
autre. Dans le premier cas, il fait un paralogisme ; dans le second,
perd dans un progrès à l'infini.

Assurément, cette argumentation est concluante ; mais les scepti-
s n'ont pas pris garde à une chose, c'est qu'elle ne conclut pas pour
. A quoi vient-elle aboutir, en effet ? A ce seul point, qu'on ne peut
uver l'évidence. Mais qui le conteste ? N'est-ce pas là une des
ximes éternelles du sens commun ? et n'est-ce pas en même temps
premier principe de toute saine logique ? Le père du dogmatisme le
s vaste et le plus absolu de l'antiquité n'a-t-il pas cent fois répété
, dans la série des principes de la connaissance, comme dans celle
principes de l'existence, *il est necessaire de s'arrêter* ? J'ose dire qu'il
xiste aucune vérité sur laquelle deux hommes de bonne foi aient
ins de peine à s'accorder que sur celle-ci : Si tout peut être démon-
, rien ne saurait l'être ; prouver l'évidence, c'est la détruire. Quand
ic les sceptiques s'écrient qu'il est à jamais impossible de prouver
l'esprit humain ne soit pas le jouet d'un mauvais génie qui l'abuse,
ie un long rêve, la raison folie, et la folie raison, il n'y a qu'une
le réponse sensée à leur faire : Vous prouvez le plus évidemment du
nde qu'on ne peut prouver l'évidence ; la philosophie et le genre
nain sont de notre avis.

Malheureusement le dogmatisme ne s'est pas toujours renfermé dans
te sage réserve. Il s'est rencontré, même dans les âges modernes,
hommes de génie abusés à ce point par la force même de leur
elligence, qu'ils ont essayé de démontrer ce qui est antérieur et su-
ieur à toute démonstration. L'un croit trouver dans la véracité divine
garantie infaillible de l'évidence, oubliant que rien ne peut servir de
antie à l'évidence, si ce n'est elle-même, puisque c'est elle qui sert

ments du problème. Aussitôt que le débat sera rep...
ble terrain, cet argument se dissipera avec les nuage...
la vanité.

Si la question du criterium de la vérité était ...
l'esprit humain reconnaît-il à un certain caract...
la vérité? je ne crois pas qu'aucune discussion...
sur ce point entre le scepticisme et le dogm...
qu'il ne s'agit pas de savoir si les choses qui ...
réellement et absolument vraies, mais seule...
nous semblent vraies, sceptiques et dog...
d'accord. Quel est, en effet, l'objet de leu...
uns soutiennent que ce qui nous paraît vr...
qu'il en soit ainsi. Mais cette oppositio...
tous, c'est que certaines choses nous...
c'est nier la discussion même, c'est...
avec tout le reste. Quand le scepticis...
ou incurable folie, il perd jusqu'a...
sceptiques sérieux reconnaissent l...
sent donc que la science humain...
et le faux, et, par conséquent, ... atist
un certain caractère. Ce caract ... ière qui
que-là, il n'y a pas de contro ... puisse les

Nous accorderons mainten... es qui les acc
vérité une certaine règle, ... es systèmes con
d'elle, soit qu'au moyen de ... comme la vérité
que la raison a portés, o...
conçues, la question alo ... cepticisme, laquelle p
encore, le scepticisme ... *est condamnée par sa*
ment; car il est en vé...
elle-même, elle ne l... ible et stérile quand, subis
puisque, pour l'y tr... de l'esprit humain, il deman
criterium ainsi ent... ve de force et de vie quan

Voilà donc la pr... spéculatives et cherche dans l
incontestables po... les difficultés, les oppositions, e
matiste raisonna... de l'esprit humain et des choses
extérieure et ... atteigne ici son but et parvienne
insoutenable; ... naturelles et nécessaires, car
tère auquel ... à la vérité, à la vie; mais, en
qui échappe ... le scepticisme fait deux choses

Ce que ... est de montrer au grand jour les
pyrrhonie... faux systèmes, ce qui met l'espr
de vérité ... erreurs pleines de prestige; la seco
paraît, ... les écueils de la raison humaine,
reprod... surmonter, les limites qu'elle ne peut f
qui lu... des esprits tels que Pyrrhon et C
criter... David Hume et Kant ont contribué, sa
crit... philosophie dogmatique, et mérité un
nai... l'esprit humain.
po... effort de ces maîtres du scept
ti...

ges qu'ils nous ont laissés? Lisez les *Acadé-*
poses pyrrhoniennes de Sextus Empi-
t. ntaigne, les *Pensées* de Pascal, le
humain, le *Dictionnaire histori-*
mot, tout l'arsenal de l'école
d'intention et de génie,
c'est le parti pris de
: tantôt on pré-
heurtent les
raison contre
ntôt, on nous
sens donnant un
outissant aux con-
ndividu à l'espèce, et
s; on nous montre les
nner à l'erreur celles qui
ne arrêt rendu par les géné-
e même époque, d'un même
re des préjugés et des systèmes.
tableau des contradictions de la
s des sceptiques. Mais, de l'aveu de
nne à cette antique stratégie du scep-
le; l'esprit grave et sévère qui, sans
nt d'autres armes que l'analyse et la dia-
a raison spéculative l'acte d'accusation le plus
, qui a imprimé au doute moderne la précision,
rité d'une science, c'est l'auteur de la *Critique de*
st Kant. Avoir affaire à lui, c'est avoir affaire au
rsonne. Analyser et réfuter dans ses parties essentielles
ale, c'est ôter à la thèse sceptique l'appui le plus solide
ais rencontré.
de la *Critique de la raison pure* est aussi simple que
eux éléments dont le rapport et l'harmonie composent la
r, l'esprit humain d'une part, le *sujet*; et de l'autre,
êtres, l'*objet*, Kant se propose de supprimer le second,
a science au premier. Écarter à jamais l'*objectif*, comme
accessible et indéterminable, tout résoudre dans le *sub-*
but de Kant. De là les grandes lignes de son entreprise.
à son but par deux voies diverses et convergentes. Il
ord dans le sujet, c'est-à-dire dans l'analyse de l'esprit
nant toutes les lois qui gouvernent la pensée à un certain
ncepts élémentaires rigoureusement définis et régulière-
il s'efforce de prouver que ces concepts n'ont qu'une
ve et relative, incapables qu'ils sont de nous rien appren-
ce des choses, et utiles seulement à coordonner les phé-
expérience, ou, en d'autres termes, à imprimer à nos
le caractère de l'unité. Cette œuvre achevée, Kant appelle
au secours de l'analyse; il parcourt successivement les
jets des spéculations métaphysiques, l'âme, l'univers et
prend d'établir qu'il n'y a pas une seule assertion dog-

genre humain à cette évidence, fait antérieur et supérieur à toute controverse. Tout le débat consiste en ce que le dogmatisme s'en tient avec le genre humain à la foi primitive et profonde que l'évidence lui inspire, sans rien chercher ni rien désirer au delà; tandis que le scepticisme déclare cette évidence suspecte et insuffisante, et, en dépit de la conscience qui proteste, rompt en visière au genre humain. Les partisans du scepticisme sont évidemment tenus, sinon de justifier, au moins d'expliquer une aussi prodigieuse prétention. Refuser de le faire, ce serait entreprendre de se placer en dehors de toute espèce d'évidence et de foi, ce serait douter sans vouloir convenir de son doute, ce serait abdiquer son intelligence et refuser de confesser cette abdication elle-même. Certes, un tel scepticisme est irréfutable. Il échappe, je l'avoue, à la controverse; mais qui ne voit que, perdant tout rapport avec l'évidence et la raison, il n'en a plus aucun avec l'humanité? qui ne voit qu'il est absolument impossible et inconcevable, je ne dis pas seulement dans la pratique de la vie, mais même dans la pure spéculation? Ce n'est pas là un état réel de l'esprit humain, ce n'est pas un faux système, un égarement, une folie; c'est un vain fantôme dont se repaît l'imagination d'un sceptique aux abois, un je ne sais quoi que la pensée ni le langage ne peuvent saisir.

Concluons qu'il faut toujours, sceptique ou dogmatiste, en revenir à l'évidence et à la raison : l'évidence, seule lumière qui puisse éclairer les controverses; la raison, seul arbitre qui puisse les juger; l'évidence et la raison, qui forcent ceux-là mêmes qui les accusent à confesser leur autorité, qui précèdent tous les systèmes comme tous les doutes et survivent à tous, immuables comme la vérité, leur source éternelle.

Arrivons à la seconde thèse du scepticisme, laquelle peut être formulée ainsi : *La raison humaine est condamnée par sa nature à des contradictions insolubles.*

Autant le scepticisme est faible et stérile quand, subissant et niant tout à la fois les conditions de l'esprit humain, il demande la preuve de l'évidence; autant il retrouve de force et de vie quand il s'associe au mouvement des idées spéculatives et cherche dans la profondeur des grands problèmes les difficultés, les oppositions, et, à ce qu'il croit, les contradictions de l'esprit humain et des choses. Non, sans doute, que le scepticisme atteigne ici son but et parvienne à convaincre la raison de contradictions naturelles et nécessaires, car alors il faudrait renoncer à la science, à la vérité, à la vie; mais, en voulant faire une chose impossible, le scepticisme fait deux choses éminemment utiles : la première, c'est de montrer au grand jour les faiblesses et les contradictions des faux systèmes, ce qui met l'esprit humain en garde contre des erreurs pleines de prestige; la seconde, c'est de signaler au philosophe les écueils de la raison humaine, les difficultés qui lui restent à surmonter, les limites qu'elle ne peut franchir. C'est à ce double titre que des esprits tels que Pyrrhon et Carnéade, tels surtout que Bayle, David Hume et Kant ont contribué, sans le vouloir, aux progrès de la philosophie dogmatique, et mérité une place parmi les grands serviteurs de l'esprit humain.

Quel a été le principal effort de ces maîtres du scepticisme, et de

sont remplis les ouvrages qu'ils nous ont laissés ? Lisez les *Acadé-*
ues de Cicéron, les *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empi-
s ; méditez les *Essais* de Montaigne, les *Pensées* de Pascal, le
d Huet *de la Faiblesse de l'esprit humain*, le *Dictionnaire histori-*
et critique de Bayle ; parcourez, en un mot, tout l'arsenal de l'école
tique : dans ces ouvrages si divers de forme, d'intention et de génie,
trouverez-vous d'uniforme et de constant ? C'est le parti pris de
tre l'esprit humain en contradiction avec lui-même : tantôt on pré-
l prouver que nos diverses facultés intellectuelles se heurtent les
s contre les autres, l'expérience contre la raison, la raison contre
périence, et le raisonnement contre toutes deux ; tantôt, on nous
ntre nos facultés en lutte avec elles-mêmes, tel sens donnant un
enti à tel autre sens, et les mêmes principes aboutissant aux con-
uences les plus opposées ; puis on passe de l'individu à l'espèce, et
retrouve encore ici la lutte éternelle des idées ; on nous montre les
érations présentes toujours prêtes à condamner à l'erreur celles qui
précède, sauf à subir à leur tour le même arrêt rendu par les géné-
ions futures. Bien plus, au sein d'une même époque, d'un même
t social, éclate l'irréconciliable guerre des préjugés et des systèmes.
un mot, l'immense et désolant tableau des contradictions de la
son, voilà ce qui remplit les livres des sceptiques. Mais, de l'aveu de
t le monde, l'homme qui a donné à cette antique stratégie du scep-
sme une face toute nouvelle ; l'esprit grave et sévère qui, sans
ais déclamer, n'employant d'autres armes que l'analyse et la dia-
ique, a dressé, contre la raison spéculative l'acte d'accusation le plus
outable ; celui, enfin, qui a imprimé au doute moderne la précision,
igueur et la régularité d'une science, c'est l'auteur de la *Critique de*
raison pure, c'est Kant. Avoir affaire à lui, c'est avoir affaire au
pticisme en personne. Analyser et réfuter dans ses parties essentielles
erreur capitale, c'est ôter à la thèse sceptique l'appui le plus solide
elle ait jamais rencontré.

L'idée mère de la *Critique de la raison pure* est aussi simple que
die ; des deux éléments dont le rapport et l'harmonie composent la
nce, savoir, l'esprit humain d'une part, le *sujet* ; et de l'autre,
choses, les êtres, l'*objet*, Kant se propose de supprimer le second,
le réduire la science au premier. Ecarter à jamais l'*objectif*, comme
olument inaccessible et indéterminable, tout résoudre dans le *sub-*
if, voilà le but de Kant. De là les grandes lignes de son entreprise.

Kant arrive à son but par deux voies diverses et convergentes. Il
nferme d'abord dans le sujet, c'est-à-dire dans l'analyse de l'esprit
main ; ramenant toutes les lois qui gouvernent la pensée à un certain
nbre de concepts élémentaires rigoureusement définis et régulière-
nt classés, il s'efforce de prouver que ces concepts n'ont qu'une
eur subjective et relative, incapables qu'ils sont de nous rien appren-
sur l'essence des choses, et utiles seulement à coordonner les phé-
mènes de l'expérience, ou, en d'autres termes, à imprimer à nos
nnaissances le caractère de l'unité. Cette œuvre achevée, Kant appelle
dialectique au secours de l'analyse ; il parcourt successivement les
is grands objets des spéculations métaphysiques, l'âme, l'univers et
eu, et entreprend d'établir qu'il n'y a pas une seule assertion dog-

matique sur l'essence de l'âme, sur l'origine et les éléments de l'u
enfin sur l'existence de Dieu, qui ne puisse être convaincue de
puyer sur un paralogisme, de couvrir une antinomie ou de r
arbitrairement une abstraction.

Suivons tour à tour la *Critique de la raison pure* sur le terr
l'analyse et sur celui de la dialectique; peut-être parviendrons-
sinon à prouver sur tous les points, au moins à faire comprend
quelques-uns des plus essentiels, que l'analyse de Kant, quelque
d'esprit qu'il y ait dépensée, est radicalement fausse et artifi
comme sa dialectique, si ingénieuse d'ailleurs, est au fond une
stérile.

Suivant Kant, tout le mécanisme de la connaissance huma
décompose en trois fonctions intellectuelles, savoir : la sensi
l'entendement et la raison. Apercevoir les choses, ou, en d'autr
mes, former des intuitions particulières, voilà l'acte propre
sensibilité; saisir les rapports des choses, ou former des juge
voilà l'acte propre de l'entendement; enfin, former des raisonne
c'est-à-dire lier entre eux les jugements, et rattacher les conséq
à leurs principes, voilà l'acte propre de la raison. Or, dans l'e
de chacune de ces trois fonctions intellectuelles, l'analyse dé
deux éléments, l'un qui est *à priori*, l'autre qui est *à posteri*
premier sert de matière à la connaissance, le second en cons
forme; celui-là est donné pour ainsi dire du dehors, celui-ci
propre fond de l'esprit, de son activité, de sa spontanéité
C'est ainsi que nul acte de la sensibilité, nulle intuition n'est
qu'à l'aide des notions d'espace et de temps; Kant soutient
notions sont *à priori*, et il les appelle formes pures de la sensib
De même, nul acte de l'entendement, nul jugement n'est possi
l'aide de certaines notions d'unité, de réalité, de possibilité, e
quelles sont également *à priori*, et que Kant appelle les conce
de l'entendement. Enfin, nul acte de la raison, nul raisonnem
possible qu'à l'aide de certaines notions de l'absolu ou de l'
tionnel; Kant leur donne le nom d'idées pures de la raison.
maintenant de recueillir ces formes, ces concepts, ces idées,
prêmes, ressorts constitutifs de la raison humaine, pour en app
la nature et en mesurer la portée.

L'analyse de la sensibilité est, dans le système de Kant, un
capitale. La sensibilité, en effet, est la source des intuitions, le
deviennent la matière des jugements, et par suite celle des ra
ments, ce qui nous conduit jusqu'à l'idée de l'absolu, forme
de toutes nos connaissances. Il nous importe donc d'arrêter
le premier pas, et de prouver que son analyse de la sensibi
esthétique transcendantale, est profondément entachée d'erreu
toute perception d'un phénomène extérieur, Kant disting
choses : d'une part, le phénomème lui-même, par exemple,
vement corporel; de l'autre, la condition de ce phénomène,
l'espace, sans lequel aucun mouvement ne saurait être perçu.
nomènes extérieurs varient à l'infini; la condition de ces phén
l'espace, est toujours la même. L'espace est donc, suivant
forme pure des sens extérieurs. De même, le temps est la for

du sens intime, nulle sensation, et en général nulle modification de nous-mêmes ne pouvant être perçue que sous la condition du temps: l'espace et le temps, voilà donc les deux formes pures de la sensibilité. Etant conçus comme antérieurs aux phénomènes, comme uns et infinis, l'espace et le temps ne sont pas des objets de l'expérience, laquelle ne donne que des phénomènes toujours divers et toujours limités. Qu'est-ce donc que l'espace et le temps? Voulez-vous en faire des choses absolues, objectives? Soit que vous les éleviez au rang d'êtres absolus ou d'attributs de Dieu, soit que vous les réduisiez à des propriétés ou à des rapports des êtres de la nature, vous tombez également dans l'absurde: dans le premier cas, en effet, vous aboutissez à deux êtres absolus, qui sont des non-êtres; dans le second, ne donnant à l'espace et au temps qu'une valeur contingente, vous êtes dans l'impossibilité d'expliquer le caractère absolu de deux sciences fondées sur les notions d'espace et de temps, savoir, la géométrie et la mécanique rationnelle. Il suit de là que l'espace et le temps ne sont autre chose que des formes de la connaissance, formes nécessaires, universelles, données *à priori*, mais n'ayant aucune portée objective, n'exprimant que la nature de la pensée, ne servant à aucun autre usage qu'à rendre l'expérience possible.

Cette analyse de la sensibilité est fausse, et les conclusions qu'en déduit Kant doivent succomber avec leur principe. Kant, en effet, tombe ici dans une erreur qui se retrouve dans toute la suite de son œuvre analytique et en corrompt tous les résultats : au lieu d'observer la réalité, il tourmente des abstractions; au lieu de chercher dans la conscience l'origine des notions fondamentales, il les prend toutes formées à l'état où une longue suite d'abstractions les a portées, et il s'imagine que ces notions abstraites sont antérieures à l'expérience, sans laquelle pourtant elles seraient inexplicables, parfaitement vides et inintelligibles. Ainsi, Kant considère l'espace et le temps sous leur forme la plus générale et la plus abstraite, antérieurement à toute notion d'étendue sensible et de durée particulière et déterminée. Or, il est parfaitement faux que l'esprit humain débute par de telles conceptions. Avant l'abstrait, le concret; avant la notion d'espace, il y a dans l'esprit humain la notion de l'étendue; avant la notion du temps, il y a la notion de succession et d'identité personnelle. Je vois un corps ou je le touche; je le perçois comme étendu; en le maniant, je passe d'une impression à une autre; je me sens identique dans la succession de ces deux états; je me sens durer; il n'y a point encore dans mon esprit l'idée abstraite d'espace, l'idée abstraite du temps. Ce n'est qu'après avoir perçu bien des étendues et bien des durées que je formerai par l'abstraction l'idée générale d'espace et l'idée générale de temps, pour arriver, enfin, à concevoir, par la raison, au-delà de tous les corps et de toutes les durées, un être infini, absolu, par des limitations de l'étendue, étranger aux vicissitudes du temps, en un mot, immense et éternel.

Ainsi donc, d'abord, par un acte d'intuition, les notions concrètes de telle étendue sensible, de telle durée déterminée; puis, par un acte d'abstraction, les notions générales d'espace et de temps; puis, par un acte de raison, les conceptions absolues d'éternité et d'immensité:

voilà la vraie histoire de l'esprit humain, à la place de l'histoire fantastique tracée par Kant. Ayant une fois séparé, isolé l'espace et le temps de toute intuition concrète d'étendue et de durée, il n'est pas merveilleux qu'il trouve ces notions vides, creuses, insignifiantes; pour leur rendre leur réalité et leur sens, il suffit de les rapporter à leur véritable origine, de les replacer au sein de la conscience. Kant nous demandera-t-il maintenant ce que nous pensons de la nature objective de l'espace et du temps? Nous lui répondrons qu'il faut distinguer entre l'étendue, l'espace et l'immensité, comme il faut distinguer entre la durée, le temps et l'éternité. L'étendue est une propriété réelle des corps; la durée, une propriété réelle de tous les êtres qui changent; l'immensité et l'éternité sont deux attributs de l'être divin, lesquels expriment la permanence et l'omniprésence de son être, profondément distinctes et indépendantes de toute succession et de toute forme finie; l'espace et le temps, enfin, sont de pures abstractions. Faire de l'espace et du temps des êtres en soi, cela est absurde, nous en convenons; concevoir Dieu comme durant et étendu, même à l'infini, cela n'est pas moins insoutenable, nous l'accordons encore à Kant; mais nous n'en sommes pas pour cela condamnés à refuser à la science de l'étendue et à la science du mouvement leur caractère absolu. En effet, nous reconnaissons que toutes les propositions de la géométrie sont absolument nécessaires; mais nous expliquons autrement que Kant leur nécessité. La géométrie repose sur l'idée de l'espace, idée abstraite selon nous; mais cette idée abstraite étant donnée, toutes les conséquences qui s'en déduisent sont nécessaires, par la nécessité inhérente au principe même du raisonnement, le principe d'identité. Le triangle, le cercle, ne sont pas des choses réelles; ce sont de pures constructions de l'esprit, traçant, pour ainsi dire, au sein de l'idée abstraite de l'étendue, diverses limitations précises; mais le cercle étant une fois posé comme cercle, il est nécessaire que ses rayons soient égaux. Voilà la nécessité inhérente aux propositions géométriques; elle n'a nul besoin d'une prétendue intuition *à priori* de l'espace un et infini; elle n'a besoin que de la nécessité de ce principe : A est A, un cercle est un cercle; en général, une chose ne peut pas être autre chose que ce qu'elle est : principe évidemment nécessaire et absolu, qui communique sa nécessité à toutes les conséquences qui s'en déduisent rigoureusement.

L'analyse de l'entendement a, dans le système de Kant, les mêmes défauts que celle de la sensibilité : elle est artificielle et fausse, prenant des abstractions pour des réalités, étrangère à l'observation vraie de la conscience. De quoi s'agit-il en définitive? De rendre compte d'un certain nombre de notions premières, qui sont, en effet, présentes dans tous nos jugements, comme les notions de cause, de substance, d'unité, lesquelles deviennent la base de ces grands principes de causalité, de substantialité, sur lesquels repose le système entier de nos connaissances. Que fait Kant? Au lieu d'observer la conscience humaine, au lieu d'avoir l'œil fixé sur ce principe réel et vivant qui s'appelle le *moi*, qui se saisit immédiatement lui-même, qui se sent vivre, agir, durer, qui s'aperçoit non comme une condition abstraite de la pensée, mais comme le sujet vivant de la pensée,

comme une véritable cause, comme une véritable substance, comme une véritable unité; au lieu, dis-je, de contempler ce monde des réalités intérieures, Kant se perd dans un labyrinthe inextricable de conceptions abstraites et de distinctions arbitraires. Il dresse une table de tous les jugements possibles; il en reconnaît douze espèces, réparties trois à trois dans quatre cadres distincts, suivant leur quantité, leur qualité, leur relation et leur modalité. Ces douze espèces de jugements, généraux, particuliers et singuliers, affirmatifs, négatifs et limitatifs, catégoriques, hypothétiques et disjonctifs, problématiques, assertoriques et apodictiques, représentent à ses yeux douze fonctions logiques de l'entendement, douze procédés distincts pour ramener une variété donnée à l'unité. Il conclut de là qu'il doit y avoir dans l'entendement douze concepts purs, qui, seuls, peuvent rendre possibles les diverses formes du jugement. C'est ainsi que sont introduites les fameuses catégories : unité, pluralité et totalité; réalité, négation et limitation; inhérence, dépendance et réciprocité; possibilité, existence et nécessité.

Suivant Kant, tous ces concepts sont *à priori*, antérieurs à toute expérience, absolument nécessaires à la formation du moindre jugement. Ce n'est pas tout, une nouvelle condition est nécessaire : au-dessus de ces douze formes pures de l'entendement, Kant place une forme générale qu'il appelle l'unité synthétique de l'aperception, ou encore l'unité transcendantale de la conscience. Et n'allez pas croire qu'il soit ici question de la conscience réelle que chacun de nous a de ses actes, de cette conscience qui se traduit par des affirmations permanentes comme celles-ci : Je sens, je pense, je suis. Non, la conscience de Kant est une conscience abstraite, un *cogito* logique, une forme générale de la pensée; en un mot, ce n'est pas un fait, une réalité; c'est une pure abstraction, arbitrairement érigée en condition nécessaire et *à priori* de tout jugement possible.

Voilà une analyse qui paraît déjà bien compliquée; mais nous ne sommes pas au bout; nous avons des concepts purs d'unité, d'inhérence, de dépendance, etc.; nous n'avons pas encore atteint la notion de cause, de substance, d'activité, ni les principes correspondants. Kant place ici sa théorie du schématisme. Outre ses douze concepts purs, il lui faut douze schèmes, c'est-à-dire douze représentations *à priori* du temps, schèmes de quantité, schèmes de qualité, schèmes de relation, schèmes de modalité. Il lui faut ces représentations pour vivifier ses concepts abstraits, pour les rendre applicables aux données de l'expérience, pour leur donner une valeur et un sens. Telle est la série compliquée, subtile, laborieuse des conditions sous lesquelles Kant croit parvenir à rendre compte enfin des principes de l'esprit humain, et pour ne prendre qu'un ou deux exemples des principes de causalité et de substance. Eh bien, rien de plus faux, rien de plus vain que cette prétendue déduction qui lui a coûté tant d'efforts. Kant altère essentiellement les notions de cause et de substance. La notion de cause se transforme pour lui en celle de succession constante; la notion de substance, en celle de permanence. Ce sont là deux erreurs psychologiques de la dernière gravité. Quand je produis une action volontaire, un effort des muscles, par exemple, il n'y a pas entre ces

deux termes, ma volonté et l'effort, une simple relation de succession, comme entre le jour et la nuit, entre le vent qui souffle et le roseau qui ploie; il y a une relation bien plus intime, bien plus profonde : ma volonté produit l'effort; ma volonté est une cause dont l'effort est un effet, cause fixe, une, identique, qui se manifeste par une variété indéfinie de phénomènes. Approfondissez la notion de cette activité, de ce *moi* qui fait le fond de la conscience, vous trouverez qu'il s'aperçoit non-seulement comme cause, mais comme substance; je veux dire comme un être tour à tour ou simultanément actif et passif, mais toujours identique sous la succession de ses modifications diverses. Ce n'est point là une substance abstraite, comme celle de Kant, un je ne sais quoi conçu comme permanent, en opposition avec un écoulement de phénomènes dont ce terme permanent serait la condition abstraite et *à priori;* c'est une substance réelle, une substance déterminée, une substance qui se sait et se sent exister et agir. Voilà une analyse bien simple, bien facile à vérifier; elle suffit pour faire crouler tout l'échafaudage d'abstractions, symétrique, subtil, ingénieux, mais essentiellement artificiel et fantastique, élevé par les mains de Kant. A la place de concepts *à priori*, parfaitement vides et creux, il faut donc substituer des intuitions immédiates de la conscience, pleines de réalité et de vie; à la place de principes arbitraires, sans usage et sans portée, de véritables principes tenant par leurs racines à l'expérience et dans leurs amples développements, éclairant la science de l'univers et portant jusqu'à la science de Dieu.

Nous croyons en avoir dit assez, sinon pour réfuter d'une façon régulière et complète l'œuvre analytique de Kant, au moins pour en signaler les vices essentiels et pour mettre en garde contre les conséquences qu'il va en tirer dans la partie dialectique de son entreprise.

On a vu quel est, suivant Kant, le rôle de la raison dans l'économie de nos connaissances : la raison, prise en général, est la faculté de raisonner, c'est-à-dire de ramener le particulier au général. Or, cette opération suppose un dernier principe général qui soit la condition de tous les autres, et qui lui-même soit inconditionnel. La conception de cet inconditionnel, tel est l'office de la raison pure. Mais la raison pure ne se borne pas à concevoir l'inconditionnel; elle entend se servir de cette idée pour spéculer *à priori* sur la nature des êtres. De là, si l'on en croit Kant, des égarements nécessaires. Pour les détruire à jamais, il entreprend d'en mettre à nu les racines, et de construire, en quelque sorte, la science des erreurs naturelles de l'esprit humain.

Le principe général de la raison pure est celui-ci : Le conditionnel étant donné, avec lui est donnée la série entière des conditions, et, par conséquent, l'inconditionnel lui-même. Ce principe reçoit trois grandes applications : 1° au sujet de la pensée, au *moi;* 2° aux objets sensibles, aux phénomènes de l'univers; 3° aux choses en général. De là, trois idées : l'idée psychologique, l'idée cosmologique et l'idée théologique. Ces trois idées correspondent aux trois formes du jugement comprises dans la forme générale de la relation, savoir : la forme catégorique, la forme hypothétique et la forme disjonctive. La raison cherche, suivant la forme catégorique, un sujet qui ne soit pas l'attribut d'un autre sujet, un sujet absolu, le *moi*, substance pensante. Suivant la forme

hypothétique, la raison remonte de cause en cause, et conçoit quelque chose de premier et de définitif, qui sert de base et de principe aux phénomènes de l'univers. Enfin, suivant la forme disjonctive, elle embrasse la totalité absolue de toute existence possible, et pose comme condition de cette totalité une unité absolue qui enferme et contient tout, Dieu. Ces trois idées, ces trois principes ne peuvent être, par leur nature même, ni démontrés ni réalisés; ils ne peuvent être démontrés, puisqu'ils sont ce qu'il y a de plus général, ce qui fonde toute démonstration; ils ne peuvent être réalisés, puisqu'ils représentent ce qui est au delà de toute expérience possible. Leur valeur est donc purement subjective et circonscriptive; ils achèvent et limitent la connaissance humaine, voilà tout.

Mais la métaphysique, dit Kant, a d'autres prétentions; elle prétend faire la science de l'âme, celle de l'univers et celle même de Dieu. De la conception transcendantale de notre être pensant, laquelle ne contient rien de multiple, elle conclut à l'unité absolue de cet être, ce qui est un paralogisme. De l'impossibilité de s'arrêter dans la série regressive des effets et des causes, elle conclut à une unité absolue embrassant la totalité des conditions des phénomènes, et cette unité se présentant de deux façons contradictoires, il en résulte une antinomie; enfin, de la totalité des conditions ou des objets en général, elle conclut à l'unité absolue de toutes les conditions de la possibilité des choses, et à l'être des êtres comme fondement de l'existence de tous les êtres, bien que cet être nous soit absolument inconnu. De là, un *idéal* que nous prenons arbitrairement pour une réalité et pour le fondement de toute réalité. La conclusion dernière de toute cette dialectique, c'est que la métaphysique entière, avec les trois sciences qui la constituent, psychologie rationnelle, cosmologie rationnelle, théologie rationnelle, est ruinée à jamais.

Nous nous bornerons à de très-courtes observations sur les objections élevées par Kant contre la psychologie et la théologie rationnelles, la cause du dogmatisme ne nous paraissant pas sérieusement engagée dans ce débat. Il sera nécessaire d'insister davantage sur les prétendues antinomies de la cosmologie rationnelle; c'est ici, en effet, que Kant se flatte d'atteindre le beau idéal du scepticisme, je veux dire de mettre la raison spéculative en contradiction flagrante avec elle-même.

Kant ramène la psychologie rationnelle aux quatre propositions suivantes : l'âme est une substance, l'âme est simple, l'âme est une, l'âme est spirituelle. Or, suivant lui, ces quatre propositions reposent uniquement sur quatre arguments vicieux, où se retrouve toujours le même paralogisme. On pose, en effet, dans les prémisses un *moi* purement empirique et subjectif, lequel n'est qu'une condition logique de la perception des phénomènes; et dans le passage des prémisses à la conclusion, on transforme ce *moi* subjectif et logique en un *moi* objectif, doué d'une réalité absolue.

Il suffit de répondre à Kant que sa dialectique peut être victorieuse contre une mauvaise psychologie exclusivement fondée sur l'abus des procédés logiques, mais qu'elle ne saurait atteindre la psychologie véritable, laquelle prend son point d'appui, non dans des syllogismes, mais dans une analyse approfondie de la conscience. En effet, quelle

est la véritable base de la psychologie? C'est un fait, un fait permanent et universel, le fait de conscience. Chacun de nous sent vivre au dedans de lui un principe toujours présent, qui ne se confond pas avec la série changeante de ses modifications, qui se retrouve identique à lui-même sous les vicissitudes de son existence mobile, qui, soit en subissant l'action des choses extérieures, soit en réagissant au dehors, soit en se concentrant sur soi dans une action tout intérieure, à chaque instant se connaît, à chaque instant s'affirme avec une clarté et une certitude infaillibles. Est-ce là ce *moi* subjectif dont parle Kant, ce sujet logique, cette forme abstraite, pure condition de la possibilité de l'expérience? Non, évidemment non. Ce *moi* de la conscience est une force en action, une énergie, quelque chose, en un mot, d'essentiellement réel, concret, vivant. Maintenant, pour être réel et concret, ce *moi* n'a-t-il qu'une valeur empirique? N'est-il pas un véritable être, une véritable substance? On répondra non, si, avec Kant, on fait de la substance un principe mystérieux, un je ne sais quoi, une X (x) algébrique; si, avec lui, on se plaît à creuser un abîme infranchissable entre la région de la conscience et la région de la raison pure, entre le monde des phénomènes et le monde des êtres; mais, pour l'observateur attentif, ces deux mondes sont toujours unis et jamais séparés; ils s'identifient, en quelque sorte, dans la conscience. Là, en effet, le sujet se saisit lui-même et s'affirme comme objet. Entre le *moi* qui agit et le *moi* qui se sent agir, l'analyse peut distinguer; mais la nature, le mouvement réel de la vie réunissent les deux termes en un seul. En un mot, pour emprunter à Kant son langage en répudiant sa pensée, l'objectif et le subjectif coincident.

Et maintenant, pour établir l'unité, la simplicité, la substantialité, la spiritualité de l'âme, faudra-t-il faire appel au raisonnement, construire des syllogismes? Il est clair que cela est parfaitement inutile; ajoutons que cela est très-dangereux. En effet, raisonner pour trouver l'âme, c'est admettre que l'âme ne s'aperçoit pas elle-même, c'est établir une distinction artificielle entre deux *moi*, le *moi* de la conscience et le *moi* de la raison; c'est élever entre ces deux *moi* une barrière arbitraire que le raisonnement ne pourra plus franchir. A ce point de vue, Kant a raison. Il n'y a plus de psychologie, dès qu'il n'y a plus une intuition de conscience qui atteigne l'être, l'unité, la substance dans leur profondeur; je dirai plus, s'il n'y a pas une intuition immédiate de la cause, de l'unité de la substance, toute métaphysique est coupée à sa racine; l'esprit humain est condamné à ignorer l'univers et Dieu, à rester hermétiquement enfermé dans la région des phénomènes. Voilà ce que Kant a supérieurement vu; voilà la valeur et l'intérêt de sa dialectique; mais ce qu'il n'a pas vu, c'est que la vraie psychologie a pour base, non pas un *moi* logique, mais un *moi* réel; non pas un *moi* purement phénoménal, mais un *moi* cause, un *moi* substance, un *moi* un, identique, vivant, objectif et subjectif tout ensemble. Rétablir ce principe, c'est réfuter Kant, et c'est du même coup rendre à la psychologie rationnelle et à la métaphysique leur inébranlable ondement.

Les objections du philosophe allemand contre la possibilité d'une théologie rationnelle viennent encore d'une fausse analyse de la con-

nce. Après avoir altéré et méconnu l'intuition immédiate du *moi* lui-même, Kant altère et méconnaît une intuition plus haute, moins …e peut-être, mais également irréfragable : c'est l'intuition de l'être …oi. Ici encore : il n'y a pas, d'un côté, un concept abstrait, logique, …ncept d'une existence absolue envisagée comme purement possi… de l'autre, l'esprit humain se consumant en raisonnements stéri… entassant les syllogismes pour trouver, par-delà ce concept parfai…ent vide de toute réalité, un Dieu réel et vivant, qui sans cesse …échappe et semble se dérober à ses efforts. C'est là une fausse image …a conscience humaine, sur laquelle on ne peut édifier qu'une fausse …térile théologie. De même que l'esprit humain ne saisit pas d'abord …moi abstrait, un *moi* possible, pour arriver ensuite, à travers des …onnements arbitraires, à un *moi* réel, concret, effectif, substantiel ; …ême, quand nous rattachons notre existence fragile à cette source …ie d'être, de pensée et de vie que nous adorons sous le nom …Dieu, ce n'est point là un raisonnement fondé sur des conceptions …raites, c'est une véritable intuition où l'être des êtres est saisi et …mé, non comme possible, mais comme réel et présent.

…ienne maintenant Kant réduire la théologie rationnelle à trois ar…entations, l'une qu'il appelle physico-théologique, l'autre qui con…e la preuve cosmologique, la troisième qui est l'argument onto…que, nous lui dirons qu'il peut avoir raison contre une théologie …nneuse et nourrie de pures abstractions, contre la théologie toute …stique de Wolf ; mais il n'atteint pas une théologie amie des faits …lidement appuyée sur les intuitions réelles et fécondes de la con…ce.

…emarquez, en effet, le procédé dont se sert Kant pour battre en …he la théologie rationnelle. Après avoir fait justice de l'argument …ico-théologique fondé sur les causes finales, lequel devient entre …mains une preuve purement empirique, étrangère à toute notion …erfection absolue, incapable, par conséquent, d'atteindre jusqu'au …cipe de l'existence, il ramène subtilement l'argument cosmologi…, tiré de la contingence du monde, à l'argument ontologique, sur …el il se plaît à concentrer tout le débat. Or, quel est cet argument …ême ? c'est la preuve inspirée à saint Anselme par le génie subtil de la …astique et mal à propos ressuscitée par le grand géomètre qui a …é la philosophie moderne. Elle consiste à poser le concept d'une …ection possible pour en faire sortir par le raisonnement l'existence …le et actuelle d'un être parfait. Toute la subtilité ingénieuse de …t Anselme, toute l'industrie géométrique de Descartes, sont impuis…es, il est vrai, à opérer cette déduction. Nous l'accordons à Kant, …oilà le résultat net de cette partie de son entreprise dialectique. …s a-t-il atteint son but ? a-t-il prouvé l'impuissance de l'esprit hu…n à saisir le principe premier de la pensée de l'être ? Il est clair que …, et lui-même s'est heureusement plus tard contredit sur ce point.

…rrivons à ces fameuses antinomies qui passent chez beaucoup d'es…s pour le désespoir éternel et l'éternel écueil de la philosophie spé…tive. Elles résultent, dans le système de Kant, de l'application du …cipe fondamental de la raison, savoir : que le conditionnel étant …né, avec lui est également donnée la série entière des conditions, et,

partant, l'inconditionnel lui-même. Appliquez ce principe à l'idée du monde considéré comme un ensemble de phénomènes extérieurs, vous verrez se former quatre thèses, contre lesquelles s'élèveront aussi quatre antithèses, d'où résultera une quadruple antinomie. Comment cela se fait-il ? C'est que chaque fois que vous affirmez qu'un phénomène est subordonné à une série de conditions, vous pouvez également concevoir cette série comme finie ou comme infinie. Dans les deux cas, l'absolu semble donné, et l'absolu, pour Kant, c'est la chimère que l'esprit humain, par les lois de sa nature, cherche sans cesse sans pouvoir jamais la saisir. Considérez-vous le monde suivant les catégories de la quantité et de la qualité ? vous le concevrez avec un droit égal comme limité en extension et en durée, c'est-à-dire comme fini, ou comme illimité dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire comme infini ; vous vous le représenterez alternativement comme composé de parties simples ou comme infiniment divisible. — Ce sont là les antinomies que Kant appelle mathématiques. Concevez-vous le monde suivant les catégories de la relation et de la modalité ? vous rattachez tous les effets à une cause première et libre, ou bien, tout aussi arbitrairement, vous le concevez comme une chaîne infinie de phénomènes liés par une aveugle fatalité. — De même, vous êtes également porté à donner pour base à la série des choses contingentes une existence nécessaire, et à concevoir cette série comme prolongée indéfiniment. Ce sont là les antinomies nommées par Kant dynamiques, et qui terminent ce système de contradictions régulières par lui imposées à l'esprit humain.

Une première réflexion, c'est que Kant ne considère comme absolument insolubles que les antinomies mathématiques; les autres admettent une solution, et Kant l'indique expressément. Certes, voilà une concession qui est de la dernière importance ; car il ne peut échapper à personne que les antinomies dynamiques sont les plus graves de toutes, puisque l'existence de la liberté et celle même de Dieu y sont engagées, c'est-à-dire la morale et la religion. Kant accorde donc que sur ces grands objets, la raison n'est pas réduite au désespérant aveu d'une contradiction inévitable. La morale et la religion sont à couvert. Il ne reste donc plus de sérieusement compromis que l'intérêt de curiosité qui s'attache pour l'homme à ces questions purement métaphysiques qui restent pour la masse du genre humain parfaitement indifférentes, et sur lesquelles l'ignorance est facile à supporter même au petit nombre d'esprits curieux qui les agitent, par exemple, la question de savoir si la matière est ou non divisible à l'infini. — Voilà donc où aboutit ce grand et solennel acte d'accusation si laborieusement construit, où le scepticisme a épuisé toute sa force et tous ses artifices.

On conviendra aisément que, concentrée sur ce terrain, la discussion perd à la fois de sa grandeur et de ses périls. Si la psychologie et la théodicée sont sauvées, si la morale et la religion sont hors de tout péril, si ces grandes vérités qui sont le fond du dogmatisme du genre humain, la spiritualité de l'âme, l'existence de Dieu, la liberté et la responsabilité humaine, si tous ces principes restent à l'abri des atteintes du scepticisme, qu'importe, après tout, que sur quelques points de subtile métaphysique l'esprit humain soit obligé de confes

uissance à sortir des alternatives contraires? Eh bien, cet ordre de problèmes abstraits, Kant n'aboutit pas à la u il aspire, il ne convainc pas la raison humaine de se -même un inevitable démenti. En effet, on peut ici s'ar-Kant de ses propres aveux. Il résout les antinomies dy-r une distinction fort juste entre le point de vue de l'ex-e point de vue de la raison. De ce que pour les sens il n'y hénomènes contingents, il ne s'ensuit pas, dit-il, qu'au noumènes, dans une region où les sens ne peuvent attein-t pas un être nécessaire, une cause spontanée et première incipe de tous les phenomènes de l'univers. C'est à mer-nous dirons à Kant, en lui empruntant son moyen de so-e poussant plus loin que lui, que si les sens et l'imagina-itent à nous représenter un monde infini, cela ne prouve ison n'ait pas le droit de concevoir, au moins comme pos-vers sans bornes, dont l'étendue et la durée illimitées ré-n quelque sorte l'éternité et l'immensité incommunicables même, si les sens et l'imagination s'arrêtent avec com-vieille et grossière hypothèse des atomes, rien n'empêche détruire ces fausses apparences, de faire comprendre é d'un atome étendu, c'est-à-dire d'un indivisible divi-e l'empêche surtout de saisir au delà de l'étendue et du es causes invisibles dont l'action permanente anime la face et de concevoir ces causes comme des principes doués rieurs sans doute, mais plus ou moins analogues à celle et indivisible que nous sentons vivre et palpiter au dedans si s'évanouit le fantastique assemblage de contradictions le scepticisme; et il ne reste de tant d'efforts d'un génie meilleur usage, qu'une leçon de modestie donnée à l'esprit ., dirons-nous avec Kant, oui, la métaphysique est une b use; elle est, comme l'esprit humain, enfermée dans ites qu'une curiosité inquiète nous sollicite de franchir. enoncer à une explication complète, adéquate, absolue, ses. Il faut se résigner, étant homme, à savoir peu et à orer; mais l'acte de foi par lequel la raison humaine s'af-vement capable de certitude et de vérité, cet acte de foi aucun de: enti dans les analyses les plus profondes de la raison humaine est souvent forcée de convenir qu'elle e le ignorera toujours; jamais elle n'est forcée de se con-a lumière abonde, et elle abonde sur tous les points qui otre être moral, sachons affirmer; où la lumière s'affaiblit, er et attendre : tel est le conseil du bon sens, tel est le de la science. Em. S.

Jean-Baptiste), né en 1758, près de Bamberg, fut élevé es, entra comme novice dans un couvent de bénédictins, it en 1798, persécuté pour ses opinions indépendantes. Il ssivement professeur à Iéna, à Charkow, à Berlin, et na vers 1830. Il publia un grand nombre d'écrits alle-ins, dans un style souvent obscur. Ses premiers ouvrages

sont théologiques et même ascétiques, plus ou moins dans l'esprit
l'Eglise. Ses ouvrages les plus nombreux sont conçus d'abord sous l'influence de Fichte, puis sous l'inspiration plus durable de Schelling. La logique, la métaphysique, la théodicée, furent l'objet ordinaire de ses meilleurs traités. Nous recommandons particulièrement son *Exposition populaire du système de Fichte et de la théorie religieuse qui en découle*, 3 vol. in-8°, 1800 (allem.). *Voyez* son *Autobiographie*, 18
(allem.). C. Bs.

SCHAUMANN (Jean-Christian-Guillaume), né à Husum, dans le duché de Schleswig, en 1768, mort à Giessen en 1821, après avoir enseigné la philosophie, en qualité de professeur ordinaire, depuis 1794. C'est un des premiers disciples et des propagateurs les plus ardents de la philosophie de Kant, qu'il a expliquée, développée, appliquée dans les écrits suivants, tous rédigés en allemand ou en latin : *De l'Esthétique transcendantale, essai critique, avec une lettre à M. Feder sur l'idéalisme transcendantal*, in-8°, Leipzig, 1789; *Psyché, ou Entretiens sur l'âme*, 2 vol. in-8°, Halle, 1791; — *De principio juris naturalis*, in-8°, ib., 1791; — *De Johane Lugduno Vi Valentino, philosopho præsertim anthropologo, ex libris ejus de ani et vita*, in-8°, ib., 1791; — *Idées pour servir à une psychologie criminelle*, in-8°, ib., 1792; — *le Droit naturel selon la science*, in-8°, i 1792; — *Essai sur les lumières, la liberté et l'égalité*, in-8°, ib., 17 — *Philosophie de la religion en général et du christianisme en particulier*, in-8°, ib., 1793; — *Aphorismes de logique et de métaphysique*, in-8°, Giessen, 1794; — *Eléments de la logique générale, avec une esquisse de la métaphysique*, in-8°, ib., 1795; — *Leçons sur les doctrines philosophiques*, in-8°, ib., 1794; — *Traités critiques sur la philosophie du droit*, in-8°, Halle, 1795; — *Philosophie morale*, in-8°, Giessen, 1796; — *Essai d'un nouveau système de droit naturel*, 2 vol. in-8°, Halle, 1796; — *Méthodologie de la réflexion*, in-8°, 1796; — *Explication sur l'appel de Fichte et les accusations contre la philosophie*, in-8°, Giessen, 1799; — *L'homme et la femme, ou déduction du mariage*, in-8°, Hadamar, 1802. Indépendamment de nombreux ouvrages, Schaumann a aussi publié plusieurs articles le *Journal philosophique* de Niethammer. X.

SCHELLING (Frédéric-Guillaume-Joseph de) est né à Léonl dans le royaume actuel de Wurtemberg, le 27 janvier 1775. A avoir étudié la philosophie et la théologie à Tubingue, où il eut I pour condisciple, il se rendit à l'université d'Iéna, où il connut e tendit Fichte, et où il enseigna quelque temps. Il quitta ensuite université pour celle de Wurtzbourg. De 1807 à 1820, il vécut à Mı comme secrétaire perpétuel de l'Académie des beaux-arts. En 18 se retira à Erlangen, d'où il revint à Munich en 1827, comme pr seur à l'université qui venait d'être établie dans cette ville. Il fu même temps, président de l'Académie. Enfin, en 1841, il fut a à Berlin, où il vit encore et où il passera sans doute les derniers d'une glorieuse vieillesse.

Si, en inscrivant son nom dans ses pages, le *Dictionnaire des s*

philosophiques semble déroger à la règle qu'il s'est imposée de ne rler que des morts, c'est parce que le système primitif de ce penseur stre, celui par lequel il marque principalement dans l histoire de la losophie, appartient depuis longtemps au passé, et qu'on ne pourt l'omettre sans laisser subsister une fâcheuse lacune. D'ailleurs, us ne parlerons de lui qu'avec le respect qu'on doit aux vivants et génie.

M. de Schelling avait vingt ans à peine lorsqu'il publia ses premiers its. A quarante, il déposa la plume, pour ne la reprendre que vingt s après. Il n'a jamais produit son système sous une forme définitive, is, comme dit Hegel, ses etudes devant le public; mais il faut ajouque le public les suivit avec un vif intérêt, et que le jeune et ardent rivain exerça sur lui une puissante influence. S'il n'a pas exposé sa losophie avec une précision systématique, s'il l'a presentee sous isieurs formes, revenant sans cesse sur son travail précédent et commençant sa course à plusieurs reprises, il n'en demeura pas ins fidèle à son génie, et ses œuvres respirent le même esprit du mmencement à la fin. Sa philosophie se modifia, varia dans son pression, s'accrut et se compléta, sans changer essentiellement. rsque, en 1841, il reparut avec éclat devant le public, il a pu dire, ns sa première leçon de Berlin, sans blesser la vérité, qu'il ne savouait pas la pensée de sa jeunesse, pensée qu'on y retrouve, en et, bien qu'un peu vieillie et usée par le temps. C'est qu'il ne dépend s de l'homme de génie de changer ses idées à son gré; il est sous leur pire plus qu'il ne les possède; il leur appartient plus qu'elles ne nt à lui.

M. de Schelling est doué au plus haut degré de l'imagination spéculive. Il est philosophe dans toute la force de l'expression; mais sa nsée dédaigne les allures lentes et compassées d'une dialectique prése et scolastique, et revêt naturellement les formes de la poésie. Il ait né tout à la fois avec le génie poetique et le génie philosophique, , s'il avait voulu être poete, il eût eté, parmi les poetes, un grand ilosophe, ainsi qu'il est le plus grand poete parmi les penseurs. Et nous exprimant ainsi, nous n'entendons ni lui faire un reproche ni ire son éloge, mais simplement le caractériser. D'ailleurs, comme il dit si souvent, tout système de philosophie, lorsqu'il est puisé à la urce vive de l'inspiration intellectuelle, et lorsqu'il prétend reprénter le monde physique et moral, et reproduire la pensée créatrice, est-ce pas un poeme dans le sens le plus élevé de ce mot, ainsi que nivers est lui-même le poeme le plus vaste et le plus sublime dont utes les philosophies et toute véritable poésie ne sont que d'imparites imitations?

M. de Schelling se forma sous l'influence de l'école de Kant et de ichte, et se rattache à eux par ses commencements historiques, mais rec une tendance manifeste à s'élever au-dessus d'eux, en même mps qu'à remonter au delà. Pour le fond de sa pensée, il s'inspira es néoplatoniciens, de Jordan Bruno, de Spinoza surtout, et arriva insi, à travers quelques variations peu essentielles, à un panthéisme léaliste ou à un idéalisme panthéiste.

Sa carrière philosophique jusqu'en 1815 peut se diviser en deux pério-

des. Pendant la première, qui va jusqu'en 1800, il essaye ses forc cherche à formuler sa pensée. Pendant la seconde, il l'exprime une pleine assurance, la développe et la défend contre ses advers

Il débuta, en 1792, par une dissertation académique sur *l'Or du mal*, d'après le chap. 3 de la Genèse (*Antiquissimi de prima rum origine philosophematis explicandi tentamen*), et, ainsi qu'o fait observer, il est remarquable qu'il ait choisi ce sujet, lui qui, puis, n'a cessé de se préoccuper des commencements de l'histoi de la fin de l'humanité, de sa déchéance et de sa réhabilitation.

Les écrits qu'il publia de 1794 à 1796, *de la Possibilité d'une f de la philosophie en général; — du Moi comme principe de la pl sophie; — Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*, blaient, au premier aspect, conçus dans l'esprit de Fichte, et Fi s'applaudissait d'avoir rencontré un pareil commentateur, tout e plaignant peut-être de n'avoir pas été parfaitement compris par Mais, en y regardant de plus près, il put se convaincre sans peine le jeune philosophe s'éloignait de lui tout autant que lui-même s' éloigné de Kant.

Dans le premier de ces écrits, l'auteur recherche le principe gé de la philosophie. Une science est un tout sous la forme de l'unité. cette unité n'est possible qu'autant que la science est fondée su principe unique et absolu quant à elle. La philosophie, la science veraine doit donc reposer sur un principe suprême, absolu à la pour le contenu et pour la forme. Dans ce principe doivent être don en même temps la forme et la matière de la science. Or, on ne reconnaître pour principe absolu que ce par quoi tout le reste est et ce qui se pose soi-même. Ce caractère n'appartient qu'au mo le principe absolu sera celui-ci : *moi est moi.*

Dans le second écrit, M. de Schelling s'écarte déjà plus sens ment de Fichte. Son idéalisme tend de plus en plus à devenir ol tif. Le *moi* qu'il pose comme le principe souverain du savoir, ce plus l'activité libre du *moi* individuel, qui se sent limité par le *moi* et tend à s'affranchir de ces limites : c'est déjà le *moi* mis rés ment à la place de la substance absolue de Spinoza, le *moi* absolu dentité du sujet et de l'objet. Loin de vouloir relever le drapeau de Spinoza, Schelling déclare qu'il prétend le renverser en le com tant avec ses propres armes; mais, dans le fait, il ne le renverse il le corrige, en remplaçant la substance absolue par le sujet abs Il faut nécessairement admettre quelque chose d'absolu qui soi principe suprême et fondamental de toute réalité et de tout savoir qui n'ait d'autre fondement que lui-même. Or, cet absolu ne peut ni un sujet déterminé par un objet, ni un objet déterminé par un jet, puisque, dans l'un et l'autre cas, il ne serait pas indépendant faut donc le chercher, soit dans un objet, soit dans un sujet abs Mais il ne peut se trouver dans un objet, parce que tout objet a be d'être posé, reconnu par un sujet. Il doit donc être dans un sujet solu, se posant et se déterminant lui-même. C'est sur ce principe prême de connaissance et d'existence qu'est fondé l'*idéalisme cri* ou *transcendantal.* Le sujet absolu est *moi* pur, identité pure, pure, liberté, réalité, substantialité absolue, causalité immane

nfini, indivisible, immuable. Cet être ne peut se concevoir
ie *intuition intellectuelle* qu'il faut savoir produire en soi. La
: qui en résulte n'est ni l'idéalisme vulgaire, qui nie la réa-
: du monde objectif, ni l'idéalisme pur qui nie tout *non-moi.*
ilisme transcendantal, la création est l'expression de l'in-
: du *moi*, une manifestation positive et réelle de l'esprit dans
lu fini. Par l'intuition intellectuelle, nous nous élevons dans
e l'être absolu, dans le monde intelligible, où tout est *moi*
i est un.
isme prétend se concilier avec le réalisme; la philosophie
ra philosophie de la nature en même temps que philosophie de
e sera dogmatique et réaliste en même temps que critique et
lle entend convertir en *idéalisme objectif* le *réalisme subjectif*
que de Kant, et en *idéalisme subjectif* le *réalisme objectif*
dogmatisme : en d'autres termes, à la doctrine qui attri-
jets extérieurs une réalité absolue, elle substitue l'idéalisme
fuse toute réalité indépendante du sujet; et à la théorie cri-
ant, qui n'accorde aux choses phénoménales qu'une réalité
lle substitue un idéalisme selon lequel les choses sont l'ex-
elle des idées. Cette philosophie, que le jeune penseur an-
ns ses *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme,* il l'appelait
: de l'*identité,* parce qu'elle pose dans l'absolu l'identité
nent de la pensée et de l'être, des idées et des choses, mais
e de toutes les différences et de tous les contraires, et qu'elle
ncilier, en même temps que l'idéalisme et le réalisme, la
t la liberté, le stoïcisme et l'épicurisme, la moralité et la fé-
aspire à un réalisme tel qu'il peut se concevoir en Dieu, et
:l Dieu voit les choses telles qu'elles sont en soi, réalisme
ntique avec l'idéalisme le plus absolu, puisque les objets
cessent d'être opposés au sujet, et que l'esprit, en les voyant
oit autre chose que lui-même et sa propre réalité.
:helling reconnaît tout d'abord la raison pour l'organe et la
solue de la vérité. Il part du principe que l'essence de
itellectuel est liberté, indépendance absolue. En attribuant
nce humaine la faculté de la science parfaite, il l'égale à la
ne et l'identifie avec elle. Il fait ainsi des idées et des lois de
mesure réelle des choses, et du développement de la con-
ionnelle le type du développement universel.
ı de l'identité de la pensée et de l'être dans l'absolu, la
l'esprit et la science de la nature sont parallèles l'une à
nme expression identique d'un même contenu.
ı 1800, M. de Schelling publia sur la philosophie de la na-
atre ouvrages suivants : *Idées sur la philosophie de la na-*
; — *de l'Ame du monde, hypothèse de physique supérieure*
quer l'organisme universel (1798); — *Première esquisse d'un*
la philosophie de la nature (1799); — *Introduction à l'es-*
ystème (1799). En voici les propositions principales :
que la philosophie *transcendantale* explique le monde réel
es, et considère l'esprit comme le type de l'univers, la phi-
: la nature explique les idées par le monde réel, et dé-

montre par l'expérience même que la nature est faite à l'image(prit. La philosophie de la nature, la *physique spéculative*, a pou de ramener le monde de l'expérience à des principes rationnel cela, il faut admettre une harmonie préétablie entre la raison el ture, et arriver à ce résultat que le système universel n'est autr que l'expression de l'esprit dans la matière; que dans le dév ment continu de la nature règne un seul et même principe d' tendant à exprimer progressivement un seul, et même type qı forme même de l'esprit. Tout nous ramène à cette identité de la et de la matière, de la liberté et de la nature. Comment expliq trement leur action réciproque, et concevoir la nature comme organique, plein de convenance et d'harmonie? Evidemment ture est l'esprit visible.

Pour faire de la physique une science véritable, il faut, po dire, *construire* la nature, non avec de simples idées sans doı nous n'en savons rien que par l'expérience, mais par une exp tation fondée sur des principes rationnels. Il faut interroger la d'après ces principes, et soumettre toutes les lois secondaires les phénomènes à une loi suprême. Cette loi souveraine que rience ne fournit pas, mais qu'elle doit confirmer, ne peut être hypothèse, mais une hypothèse aussi nécessaire que la nat cette manière, la connaissance expérimentale sera transformé savoir philosophique *à priori*.

La nature est un système organique, dont le tout a dû, paı quent, exister avant les parties, loin de résulter de celles-ci; donc elle-même *à priori*, construite d'après l'idée d'une nature néral, et c'est à la comprendre comme telle que consiste l sophie.

Selon Kant, le système universel était le système des phéı déterminé d'une part par les choses qui y apparaissent, et part par les lois de la sensibilité et de l'entendement humain; (appelle les lois générales de la nature, ce sont les lois de l'espri Schelling alla plus loin. Selon lui, la nature est la manifesta jective, réelle de l'absolu, l'esprit réalisé : elle doit donc foı tout organique, plein de vie, animé d'un même principe, q prend et explique le mécanisme lui-même. Tel est le résultat du traité de *l'Âme du monde*.

Du moment que l'on conçoit la nature comme un grand to cédant d'un même principe et tendant à une même fin, il n' réellement opposition entre le mécanisme et l'organisme; tout, est organisme, et la physique tout entière est une *dynamiqu* forces, l'une positive, l'autre négative, constituent la nature opposition même : elles dépendent toutes deux d'un même ı qui est l'âme du monde, source et cause permanente de tout ment, de tout phénomène. Ce principe suprême, qui est la f sitive elle-même, considérée comme infinie, est l'objet imméd *physique spéculative*. Il se manifeste en se limitant, en se déte Son premier phénomène, sa première manifestation, est la combinaison de l'éther et de l'oxygène. La chimie sera le sys néral de la nature. La végétation est une désoxydation; la vie ı

oxydation continuelle. L'élément positif de la vie est le même pour les êtres animés, et ainsi qu'un même principe est présent par-, un même type se révèle dans le développement progressif de la ıre.

out, dans la nature, procédant d'un principe unique, la loi de inuité préside nécessairement à son évolution; de sorte que le moument de production peut se comparer à celui d'un fleuve, avec cette rence, qu'à tout instant, grâce à l'intervention d'une force de reation, imaginée à cet effet, il se produit une forme déterminée sert de transition à une forme suivante, toujours plus parfaite.

elon Kant, la loi de continuité n'est qu'une *idée* d'après laquelle il utile de considérer la nature dans l'intérêt de la science; selon de Schelling, c'est une loi réelle, positive. Selon lui, la nature, e comme sujet actif, *natura naturans*, est la productivité même. en toute productivité il y a continuité absolue. Mais si l'action luctive de la nature était absolue, l'évolution s'opérant avec une se infinie, ne produirait rien de déterminé, rien de réel. Il faut c que cette infinie productivité soit à tout moment suspendue, qu'à tout moment elle reprenne son cours : de là des produits rminés, formes diverses, quoique continues, d'un seul et même duit.

'our expliquer la diversité des *qualités*, M. de Schelling admet des ions simples et primitives, des *entéléchies* pures, raisons idéales de les les différences. Ces *actions* remplacent dans le système les nes et les monades, et, par là, il devient *atomistique dynamique*. nalyse ne peut remonter au delà; elles ne peuvent être déduites; t par elles que toute déduction commence.

'ar la division de la force productive en des directions opposées, le luit général se partage en des produits individuels, qui sont autant nétamorphoses d'un même type fondamental : cette *échelle dynamique* progressive est l'objet principal du système. Il s'agit de réduire onstruction du monde organique et celle du monde inorganique à commune expression. Le premier suppose le second; il est le pro- à la seconde puissance : de là, on peut conclure et poser comme icipe de l'interprétation de la nature, que la construction du produit nique est analogue à la construction primitive de tout produit. Il a pas une opposition réelle entre les deux natures; la nature organe est le résultat des mêmes forces à un plus haut degré de dévelement. Les trois forces du monde organique, la sensibilité, l'irribilité et la faculté de reproduction, correspondent à celles du monde rganique, le magnétisme, l'électricité et l'action chimique, dont es-là ne sont que des fonctions supérieures. Les unes et les autres rent pouvoir être ramenées à des principes communs, à des forces s fondamentales, qui sont celles de la *nature générale*. Ainsi, de la ure considérée comme objet ou comme produit, *natura naturata*, qui comprend le monde organique et le monde inorganique, il faut tinguer la nature générale, la nature considérée comme sujet actif, *ura naturans*, qui anime et domine le tout par des lois communes. Telles sont les idées fondamentales exposées dans l'*Introduction à quisse du système*. L'*Esquisse* en est le développement et l'applica-

tion. Ne pouvant donner ici une analyse détaillée de cet écrit, nous bornons à en relever quelques points seulement.

L'auteur commence par établir que la nature agit organiqu dans ses produits les plus primitifs; mais que, néanmoins, la n dite organique a pour condition de son existence le monde inor que. La vie est une activité qui réagit contre toute influence du de mais qui, sans cesse, a besoin d'être ranimée par une action extér Par là se trouve posée, à côté de la nature organique, une nature ganique, qui forme un tout avec elle, et qui, à son tour, est so à une influence étrangère. Pour expliquer le monde inorgar M. de Schelling, rejetant tout ensemble le système *mécanique* o *mistique* et la *métaphysique de l'abstraction*, tout comme en pl logie il repousse à la fois le matérialisme et l'immatérialisme, pr ce qu'il appelle le système de l'*attraction physique*, d'après lequ a dans le phénomène de la gravitation en même temps quelque de matériel comme dans la théorie des atomistes, et quelque d'immatériel comme dans la pesanteur des newtoniens. Tout parties d'une même masse ne tendent à s'unir étroitement entr que par l'influence sur elles d'une autre masse avec laquelle elle s'unir en même temps à une troisième; la tendance qui porte les parties d'une même masse vers une autre est aussi ce qui entre elles. Par l'influence du soleil sur la terre, toutes les par celle-ci tendent vers toutes les parties de celui-là, et cette act soleil sur la terre s'explique par celle qu'exerce sur lui-même un sième masse, vers laquelle se porte le soleil avec toutes ses pla De là, un organisme universel, une synthèse primitive qui co et maintient le monde.

Le seul mécanisme ne peut expliquer l'univers; on doit le con comme organique, comme produit par une expansion et une co tion alternatives : il n'*est* pas, il *devient* indéfiniment, par une tion continue, par une métamorphose perpetuelle. Le mouvemen d'un centre ideal, qui est sans cesse transporté ailleurs.

Avec l'attraction universelle est mise dans la nature la tend une universelle intussusception ; mais, pour que cette tendance s lise, il faut qu'il vienne s'y joindre une autre action. Il n'y a intu ception que par le travail chimique, et toute action chimique, une sphère donnee, suppose un principe venu d'ailleurs, issu sphère superieure. Le principe de toute action chimique sur la t et qui, comme tel, est là chimiquement invincible, est, selon M Schelling, l'oxygène, produit du soleil. C'est par l'oxygène q soleil exerce sur notre globe cette autre action qui vient s'uni pesanteur, et dont la lumière est le premier phenomène.

De là, un rapport secret entre l'action de la lumière, principe tendance chimique des corps, et celle de la pesanteur, principe d tendance statique ou de l'equilibre. Il y a cette différence entre tion de la pesanteur et l'action chimique du soleil sur la terre, q première est determinee par une influence superieure que le sole bit lui-même, et qui fait qu'il forme avec les planètes un même tème, tandis que la seconde resulte uniquement de la nature par lière de cet astre.

[illegible] les soleils sont subordonnés à leur tour à un centre [illegible] être déterminée par [illegible] ce qui en jaillit et qui est, [illegible] doit être négative quant à [illegible] mais ce qui est au-dessus [illegible]

[illegible] *Exposition*, qui traite des rapports de la [illegible] organique, M. de Schelling expose [illegible] des animaux ; selon lui, c'est une [illegible] qui devient [illegible] sensibilité, irritabilité, [illegible] instinctive. L'instinct de l'abeille [illegible] la faculté reproductive, et, en dernière [illegible] Le caractère de l'activité de l'instinct étant [illegible] l'expliquer par une faculté analogue à [illegible] dont l'animal se sert et son usage sont [illegible] l'organisation est en même temps prédéterminé son [illegible] que construit l'abeille est le dernier terme de son [illegible] organique ; c'est le résultat nécessaire d'une impulsion [illegible] la parfaite régularité, la perfection géométrique de [illegible] M. de Schelling n'accorde à l'animal aucune espèce d'intelli[illegible] refuse même toute faculté de représentation : il y a, se[illegible] entre l'instinct des animaux et la raison de l'homme. [illegible] ceux-là la sensibilité, des sensations ; mais il n'admet pas [illegible] puisse produire des idées. Et si, dans l'homme, une [illegible] coexiste avec la sensation et semble s'y rapporter, ce n'est [illegible] de l'un à l'autre un lien de causalité, c'est en vertu [illegible] d'harmonie préétablie. L'homme seul est doué d'intelli[illegible] il n'y a pas de degrés d'intelligence : la raison est *une*; elle [illegible] même. Là où elle est présente, elle existe tout entière. [illegible] de progrès [illegible] qui, d'ailleurs, régit le monde, [illegible]

[illegible] continuité, M. de Schelling ne l'impose pas [illegible] aux fonctions de la nature organique, ce qu[illegible] organisations [illegible] de type et unité de force, [illegible] universel, ce qui suppose pour le tout [illegible] et de mouvement.

[illegible] de la nature organique et de la [illegible] subordonnées ensemble à une troisième nature [illegible] générale. Trois forces gouvernent le monde organique, la [illegible] l'irritabilité proprement dite et la sensibilité, qui en [illegible] est partout, même dans les plantes, elle [illegible] de l'organisation elle devient indé[illegible] et domine souverainement tout l'orga[illegible] [illegible] degrés progressifs d'une *même force*, [illegible] *action chimique*, l'*élec*[illegible] *magnétisme*. Et, ainsi que les deux natures sont [illegible] forces [illegible] correspondent aux trois [illegible] cette analogie, cette correspondance respective des [illegible] dépendance com[illegible] la nature générale, et qui sont la

lumière, l'*électricité* et le *principe du magnétisme*. Il résulte de
la lumière, principe suprême et commencement de la créati
nous connaissons, est la cause immédiate de l'action chimique
nature inorganique, et par elle, la cause indirecte de la faculté
duction, force première de la nature organique, et qui n'est
chose que l'action chimique élevée à une plus haute puissa
même, l'électricité, qui est la seconde force de la nature géné
une transformation de la lumière, produit immédiatement l'acti
trique, et par elle l'irritabilité. Enfin, le principe supposé du
tisme, troisième force de la nature générale, est, par le magnéti
cause de la sensibilité. Il y aurait ainsi une double progressio
mique, l'une d'une force à l'autre dans les trois natures, et l'a
les relie ensemble, et qui va d'une force de la nature générale à
correspondante de la nature organique par le moyen de la f
même degré de la nature inorganique. Il n'y a donc pas au fo
gression unique et vraiment continue. Mais la grande objection
ce système, c'est que, si l'on conçoit bien que la lumière soit l
de l'action chimique, que l'action chimique soit la condition de
productive, on ne comprend pas comment la lumière devient
chimique, et comment celle-ci devient force de production. L'ne
tion n'est pas une cause suffisante. Que l'action électrique ait s
dans un principe qui le produit, rien de plus simple; qu'il y
l'analogie entre l'électricité et l'irritabilité, entre le magnétism
sensibilité, cela se peut; mais évidemment l'irritabilité est pl
autre chose que l'électricité, et la sensibilité autre chose que le
tisme. Cette progression, si elle existe, n'est donc pas l'effet d'
ple développement qui mette successivement au jour ce qui
germe : elle se fait par addition; il n'y a pas simplement mé
phose, mais accroissement et changement au fond. Ce qu'on
puissance en mathématiques ne peut s'appliquer à la nature. On
multiplier une force par elle-même : elle en sera plus puissant
elle n'en restera pas moins ce qu'elle est.

La progression dynamique fondée sur l'unité des forces étant
comment la diversité sortira-t-elle de cette identité? S'il y a co
dans l'évolution de l'univers, comment expliquer les différen
cause de tout développement, de toute différenciation sera le
tisme. Le magnétisme, qui, dans la nature générale, correspo
sensibilité, source de toute activité organique, doit être la so
toute activité dynamique. A cette force seule appartient l'identi
la duplicité, et la polarité n'est pas autre chose que cette identit
elle qui a produit cette dualité universelle et organique sans la
n'y aurait pas création, et qui empêche l'univers de retourner
d'unité, d'homogénéité absolue, et la nature organique de s'é
par un retour à l'état de parfaite identité. C'est le magnétisme
portant la division dans l'unité primitive, est le principe de tou
vement, de toute différence, de toute production déterminée.
mogénéité primitive est constamment troublée par l'action con
du magnétisme universel, condition de tout développement ch
et dynamique.

Telle est donc l'organisation de l'univers; mais, outre les

mières qui la rendent possible, il en faut d'autres encore qui la produisent réellement et qui en déterminent l'évolution dans le temps l'espace : ces forces sont la force d'*expansion*, la force de *retarda*-ou de *suspension*, et la force de *gravitation*. Le principe de l'évo-n est une dualité primitive née au sein de l'identité absolue. Par orce d'expansion, elle tend à se développer avec une vitesse infinie; orce de suspension la retarde à chaque instant, et rend possibles produits déterminés, qui sont fixés par la force de gravitation. Sous pire exclusif de la première, la nature se perdrait dans l'espace ni ; sous celui de la seconde, tout serait réduit à un point mathé-ique, et il y aurait *involution* absolue : grâce à leur concours, la na-reste suspendue entre ces deux états; et grâce à la pesanteur, les duits sont déterminés dans le temps et dans l'espace, et fixés à eurs.

près les forces primitives et les forces organisatrices viennent les es purement mécaniques : celles-ci ne sont plus du domaine de la osophie de la nature, dynamique supérieure, que l'expérience doit irmer, bien qu'elle soit au-dessus de l'expérience.

e *Système de l'idéalisme transcendantal*, qui parut en 1800, a quel-s airs de ressemblance avec la *Théorie de la science de Fichte;* mais a diffère essentiellement. Dans l'impossibilité de faire ici l'analyse et ouvrage, nous devons nous contenter d'en indiquer la marche érale, en insistant sur les points les plus remarquables. Essayons ord d'en faire comprendre l'objet et le but, en consultant l'in-luction.

L'idéalisme transcendantal, dit l'auteur, est le système de tout sa-, offrant dans une parfaite continuité toutes les parties de la phi-phie, l'histoire continue de la conscience. Il est surtout nécessaire s l'intérêt de la philosophie pratique.

Tout savoir repose sur l'accord d'un objet avec un sujet; car la vé-est la conformité des idées avec leurs objets. Tout ce qui est objec-peut se comprendre sous le nom de *nature*, et tout subjectif peut peler le *moi* ou l'*intelligence*. Il y a opposition entre le *moi*, qui a science de lui-même, et la nature, qui est sans conscience : d'où it leur accord ?

Dans le savoir même, les deux éléments, l'objectif et le subjectif, t mêlés ensemble; ils y sont contemporains et identiques. Pour dé-ntrer cette identité, il faut partir de l'un des deux facteurs du savoir r arriver à l'autre. A cet effet, on peut poser l'objectif le premier, rechercher comment le sujet vient s'accorder avec lui, comment la ure est perçue par le sujet; ou bien, si l'on pose le sujet comme le mier, la question sera de savoir comment vient s'y unir l'objet. ns le premier cas, on obtient la philosophie de la nature; dans le ond, la philosophie transcendantale. Celle-là va de la nature à telligence, et tend à intellectualiser les lois physiques; celle-ci, tant du *moi* ou du sujet posé comme absolu, en fait sortir la na-e. Elle commence par douter de la réalité de l'objet; elle est d'a-d un scepticisme absolu, qui s'attaque à la prévention fonda-ntale du sens commun, qui affirme qu'*il y a des choses hors de* *us*. La confiance imperturbable avec laquelle nous admettons cette

proposition, qui pourtant n'est pas d'une certitude immédiate, 1
s'expliquer que par la supposition qu'elle est identique avec q
principe d'une évidence absolue. Or, il n'y a d'immédiatement
que cette proposition : *Je suis*. Celle qui dit qu'il y a un monde
nous ne sera donc vraie que par son identité avec celle-là.
cette identité est précisément le problème de la philosophie tr
dantale.

Son objet est le savoir en général. Or, tout savoir se rédui
taines convictions primitives que la philosophie doit ramener
seule, qui sera son *premier principe*, principe absolument
et source de toute certitude. Ces convictions naturelles sont
vantes :

D'abord, il existe hors de nous et indépendamment de n
monde réel, qui est tel que nous nous le représentons : de là
philosophie le devoir d'expliquer avant tout comment les idées p
s'accorder avec les objets, qui, cependant, sont indépendants
La solution de cette question constitue la philosophie *théoriq*
recherche comment est possible l'expérience.

En second lieu, il y a en nous des idées qui n'ont pas, quan
origine, le caractère de la nécessité comme nos idées objective
qui naissent de la liberté, et qui tendent à se réaliser dans le
réel. De là, pour la philosophie, le devoir d'expliquer comment
sée peut modifier la réalité extérieure. La solution de ce pr
constitue la philosophie *pratique*, qui recherche comment est p
la liberté.

Mais, en voulant résoudre ces deux problèmes, on s'engage d
contradiction. Selon la première des deux propositions, les id
déterminées par leurs objets, qui sont absolument indépendants d
et selon la seconde, la pensée prétend agir sur le monde extér
modifier d'après les idées. Cette contradiction ne semble-t-e
compromettre soit la réalité de la connaissance, soit celle
volonté ?

Les deux questions sont donc dominées par celle-ci : Comme
possible de considérer à la fois les idées comme se conformant a
jets, et les objets comme se conformant à nos idées ? Pour réso
problème il faut admettre, entre le monde idéal et le monde ré
harmonie préétablie ; et cette harmonie suppose elle-même que
vité par laquelle le monde objectif a été produit est primitiveme
tique à celle qui se manifeste dans la volonté. En admettant q
activité unique et identique est productive sans conscience
monde réel et avec conscience dans le monde intellectuel et m
contradiction se trouve résolue.

Mais il faut encore expliquer comment le *moi* peut avoir con
de cette harmonie préétablie entre le sujet et l'objet, entre l'intel
et la nature. Tel est le résultat de la *téléologie*, qui nous fait vo
la nature un ensemble plein d'ordre, de sagesse, de convenanc
qu'elle ait été produite sans conscience par le mouvement néces
aveugle de la pensée.

Enfin, pour comprendre parfaitement comment une activit
être productive à la fois avec conscience et sans conscience, il fa

trouver en nous-mêmes une pareille activité. C'est celle de l'art, celle du génie, dont les œuvres ont en même temps le caractère d'un produit de la nature et celui d'un produit de la liberté. Dans le génie, l'absolu se révèle dans toute sa vérité en le faisant agir comme il agit lui-même. Le génie, en effet, n'est ni cette activité aveugle qui produit la nature, ni l'activité libre et consciente qui produit le monde moral ; il les comprend toutes deux. Ainsi l'art est à la fois le dernier terme du développement et le moyen d'en dévoiler le mystère, et la philosophie de l'art est en même temps le couronnement du système, le moyen de construire la philosophie en général. La philosophie elle-même est le produit d'une double action : l'une par laquelle l'intelligence se développe selon ses propres lois et avec nécessité ; l'autre, la réflexion par laquelle le sujet pensant se donne la conscience de ce mouvement de la pensée. Elle est une production comme celle de l'art ; seulement, au lieu que dans l'art la force productive se porte au dehors et se reflèchit dans ses œuvres, la production philosophique est tout interne et se réfléchit dans l'*intuition intellectuelle*.

L'*idéalisme transcendantal* est l'histoire de la conscience jusqu'au dernier degré de son développement ; l'intuition esthétique le couronne et l'explique. Il repose tout entier, dit l'auteur dans sa conclusion, sur l'évolution de soi, élevée à une puissance toujours plus haute, depuis la conscience naturelle et immédiate jusqu'à la conscience absolue, dans l'activité qui produit l'art.

Il nous est impossible de suivre l'auteur dans ses déductions des moments à travers lesquels l'esprit se donne la conscience philosophique de sa puissance infinie et de l'identité essentielle de l'intelligence et de la nature. Nous ferons seulement ressortir quelques détails importants.

On l'a vu, le grand problème de la philosophie transcendantale, , dans le système de Fichte et Schelling, c'est de montrer comment, sans que rien du dehors vienne l'affecter, le sujet pensant, par son seul développement, produit un monde idéal parfaitement correspondant au monde réel, de manière que les divers degrés de l'organisation de celui-ci, tels qu'ils sont donnés par l'expérience, soient exactement représentés dans l'histoire continue de la conscience de soi. Tandis qu'en Dieu la pensée est immédiatement créatrice, elle n'est dans le sujet humain que représentative ; mais, du reste, elle est parfaitement identique dans l'intelligence absolue et dans l'homme. C'est ainsi qu'il y a dans le développement de la conscience un moment correspondant à celui où, dans la réalité, se produit la matière ; un autre est parallèle à celui où viennent à se produire les êtres organiques. C'est ce que M. de Schelling appelle *construire*, et voici comment, par exemple, il *construit* la matière.

Par un effet de l'antagonisme constant des deux activités du moi, l'une subjective ou idéale, l'autre objective ou réelle, il se produit une série d'actes continue dont la fin idéale est une *synthèse absolue*. Trois époques marquent ce développement de la conscience. La première part de la *sensation primitive* et aboutit à l'*intuition productive* ; la seconde va de celle-ci à la *réflexion* ; la troisième de celle-ci à la *volonté*. La matière se construit dans la première de ces trois périodes, et cette *construc-*

tion s'accomplit par trois moments, qui sont autant d'actes de la conscience de soi. Les deux activités opposées du *moi*, en se pénétrant dans une troisième, produisent un résultat commun, quelque chose de fini : c'est l'antagonisme *fixé*, et c'est par là que le *moi* se regarde comme limité. Or, ce produit commun, résultant de l'équilibre des deux activités, est la matière primitive, la matière pure, le μὴ ὄν de Platon, ce qui, sans forme encore, n'existe pas. Ce n'est pas encore la matière proprement dite, indépendante ; pour que le *moi* conçoive quelque chose comme matière positive, il faut qu'il pose son propre produit comme une réalité extérieure, comme une chose *en soi* qu'il *sente*, qui le limite. Cette opposition entre la chose en soi et le *moi* intuitif une fois établie, opposition par laquelle le *moi* primitif est divisé en sujet et objet, les deux activités apparaissent désormais comme étant celle du *moi* et celle de la chose. Par leur concours, elles produisent encore un résultat commun, qui participe de la nature des deux facteurs, et tient le milieu entre eux. Ce sont deux forces, l'une positive, l'autre négative, qui correspondent à la force d'expansion et à la force d'attraction dans la nature : par leur synthèse ou leur réunion dans une troisième, elles deviennent *matière*. Cette troisième activité, activité véritablement productive, correspond à la gravitation. C'est ainsi que l'esprit conçoit ses trois activités comme les trois forces fondamentales de la nature, et c'est ainsi que toutes les forces physiques doivent pouvoir se réduire à des puissances de l'intelligence. La matière n'est autre chose, dans son principe, que l'esprit dans l'équilibre de ses activités : c'est l'esprit *éteint*, comme l'esprit est la matière en formation.

De même, il arrive dans le travail progressif de la nature un moment où elle devient organique, nature animée. Or, dans la déduction des phénomènes de la conscience, il arrive un instant qui correspond à ce moment de l'évolution créatrice, et qui explique en même temps la nature de l'âme des animaux. Chez eux, la conscience reste à jamais fixée à ce point du développement intellectuel où l'intelligence se conçoit comme objet vivant ou sensible.

Dans ce système, tout est intuition, et la volonté elle-même n'est que l'intuition à une plus haute puissance. A ce degré de son développement, le *moi* est productif avec conscience, avec liberté ; il se réalise, et de là sort une seconde nature, le monde moral. Mais cette liberté ne mérite pas ce nom, puisqu'elle n'est que le produit d'un développement nécessaire. Les idées que M. de Schelling expose ici sur la philosophie de l'histoire offrent un grand intérêt ; mais le bon sens ne peut y souscrire. La fin de l'histoire, selon M. de Schelling, est la réalisation successive d'un idéal par l'espèce tout entière à travers trois périodes. Dans la première, le principe dominant apparaît comme *destin ;* dans la seconde, comme *nature* ou nécessité ; dans la troisième enfin, comme *Providence : alors Dieu sera.* Ainsi, l'histoire de l'humanité est celle de Dieu. Dieu ne devient providence, ne se réalise que dans la conscience humaine ; il y est déjà présent dans l'or[illegible] mais sous la forme de destin, et il ne devient explicitement D[illegible] que par l'établissement de cet ordre moral que l'espèce, [illegible] [illegible]éaliser. Sans doute, M. de Schelling a voulu di[illegible] genre humain accomplies il sera n[illegible]

gne du destin ou de l'aveugle nécessité, était déjà implicitement le gne de la Providence.

Tel est, quant à l'essentiel, le système primitif de M. de Schelling. epuis, il l'a modifié dans la forme plutôt que pour le fond.

De 1800 à 1809, il publia les ouvrages suivants : *Exposé de mon système de philosophie* dans le *Journal de Physique spéculative*, 1800-1803, n.; — *Bruno, dialogue sur le principe divin et le principe naturel s choses* (1802); — *Leçons sur la méthode des études académiques* (1803); — *Philosophie et religion* (1804); — *Aphorismes pour servir introduction à la philosophie de la nature*, dans le tome 1er des *Annales de Médecine* (1806); — *du Rapport de la réalité et de l'idéal ns la nature* (1806); — *du Rapport des arts plastiques à la nature* (1807); — *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* (1809) : les deux derniers ouvrages se trouvent dans le tome 1er de ses uvres philosophiques.

De 1809 à 1815, M. de Schelling n'a plus publié qu'une défense de sa ilosophie, au point de vue religieux, contre les accusations de cobi (1812), et un essai de mythologie philosophique *Sur les divinités Samothrace*, 1815.

Nous allons indiquer rapidement ce que ces divers écrits offrent de us remarquable sur la philosophie en général, sur l'histoire de la ilosophie et sur la philosophie de l'histoire, sur la philosophie de la ture, sur la philosophie de l'art et sur la philosophie morale et ligieuse.

L'*Exposé de mon système* n'est encore qu'un fragment. L'auteur vouit y présenter le fondement commun de sa philosophie de la nature de sa philosophie de l'esprit. Il consent à ce que sa doctrine soit aplée *idéalisme*, bien qu'elle soit tout aussi bien *réalisme*, pourvu qu'on ne confonde pas avec l'idéalisme *subjectif* de Fichte, qui dit que le *moi est ut*, tandis que l'idéalisme *objectif*, qui est le sien, dit : *tout est moi.* a méthode est celle de Spinoza, dont il se rapproche aussi le plus ur le fond. Voici quelques-unes des principales propositions de fragment.

« Le point de vue de la philosophie est celui de la *raison absolue*, est-à-dire de la raison considérée comme l'*indifférence totale* du subctif et de l'objectif, et abstraction faite du sujet pensant. — La raison t absolument *une et identique* avec elle-même. Sa loi suprême, et la i de tout de ce qui est, puisqu'en dehors d'elle il n'y a rien, est la i de l'identité. — La seule connaissance absolue est celle de l'identité bsolue, et celle-ci est infinie, éternelle, immuable. — Rien n'est venu naître quant à ce qu'il est en soi; et rien, pris en soi, n'est fini. — Il a une connaissance primitive de l'identité absolue; elle est *posée* imédiatement avec la proposition A = A. L'identité absolue ne peut connaître elle-même d'une manière infinie sans se poser comme innie, comme sujet et comme objet. Elle n'est pas sujet et objet en soi, ais dans sa forme. Il n'y a d'autre différence entre le sujet et l'objet 'une différence de quantité. — L'identité absolue est totalité absolue, lle est essentiellement la même en chaque partie de l'univers. uel n'a en soi le principe de son existence. — *Il n'y a* lle est homogène en soi : c'est comme un *aimant infini.*

En chaque matière, toute autre est virtuellement renfermée. Le magnétisme est la condition de toute formation. L'aimant naturel est le fer, dont tous les corps ne sont que des métamorphoses. Toute leur différence vient uniquement de la place qu'ils occupent dans l'aimant universel. — La lumière est la matière pure à la seconde puissance (A^2) : elle est l'*existence* de l'identité absolue. — Le produit à la troisième puissance (A^3) est l'organisme : c'est la lumière combinée avec la gravitation. La pensée elle-même n'est que le dernier développement de la lumière. Le cerveau de l'homme est la *fleur*, le dernier terme des métamorphoses organiques sur la terre. La nature actuellement inorganique n'est autre chose que le résidu du développement organique. »

On le voit, ce système repose tout entier sur une définition arbitraire de la raison absolue, et se développe au moyen d'une formule absolument vide : A = A.

Ces mêmes idées, quelque peu modifiées, sont reproduites en d'autres termes en tête de la 2e édition *des Idées* (1803).

La condition de toute philosophie, dit ici M. de Schelling, est la conviction de l'identité de l'idéal absolu et de la réalité absolue, et l'affirmation que, hors de l'absolu, il n'y a qu'une réalité relative et phénoménale. L'absolu est identité pure, et se répand identiquement dans le sujet et dans l'objet, dans l'esprit et dans la nature. — L'absolu est un *acte de connaissance éternel*, qui est à lui-même sa *matière* et sa *forme*. On peut y distinguer trois actions ou trois unités : celle par laquelle son contenu infini est transformé en objectivité, en un monde fini, la nature ; celle par laquelle l'objectivité ou la forme redevient essence ou subjectivité, le monde idéal ; enfin celle qui rétablit l'absolu pur et identique, qui est la totalité des trois unités. — Les choses en soi sont les idées dans l'acte de connaissance éternel, et, comme dans l'absolu les idées sont une seule et même idée, toutes les choses sont intrinsèquement une seule et même essence. Chacun des deux mondes, représentation distincte de l'absolu, est de même nature que celui-ci, et renferme les mêmes trois unités qu'on peut encore appeler *puissances ;* de sorte que ce type universel se reproduit nécessairement dans tous les phénomènes particuliers. Il résulte de là que la nature se développe parallèlement avec le monde idéal, que les deux mondes sont, au fond, identiques et forment ensemble un seul et même système.

L'idée de l'absolu, dit M. de Schelling ailleurs, est l'idée des idées (l'*idea idearum* de Spinoza, l'*idée absolue concrète* de Hegel), l'unique objet de la philosophie. La connaissance absolue, la forme des formes, est éternellement en Dieu, est Dieu lui-même, le fils de l'absolu, identique avec lui. Connaître celui-ci, c'est connaître le père.

Un des ouvrages les plus intéressants de M. de Schelling, ce sont ses *Leçons sur les études académiques.* Ces leçons sont au nombre de quatorze. La première traite de l'*idée absolue de la science* et insiste sur la nécessité de vues encyclopédiques. Plus les sciences tendent à se diviser, plus il importe d'en comprendre la connexité et l'unité. C'est à la philosophie, comme science des sciences, qu'il appartient de faire connaître l'organisme du savoir universel. Toutes les sciences sont des parties de la philosophie, qui est la tendance à participer au savoir pr-

mitif et divin. — Dans le second discours, qui traite de la *destination des universités*, M. de Schelling admet, comme ailleurs, l'existence d'un peuple primitivement éclairé par une révélation divine, ou par des êtres d'un ordre supérieur. — Il est au-dessous de la dignité de la philosophie de prouver son utilité ; cependant M. de Schelling consent à réfuter les objections qui se sont élevées contre la philosophie : cette réfutation est le sujet de la cinquième leçon. A l'objection qu'on lui fait d'être un danger pour la religion et pour l'Etat, il répond : Qu'est-ce qu'une religion, qu'est-ce qu'un Etat que la philosophie pourrait mettre en péril? Deux directions de la science peuvent devenir funestes à l'Etat. La première a lieu lorsque le savoir vulgaire prétend se mettre à la place du savoir philosophique ; il n'y a pas de moralité en dehors des idées. La seconde, c'est l'*utilitarisme ;* la recherche exclusive de l'utile étouffe dans une nation tout germe de grandeur. Pour ce qui est de ceux qui ne voient dans la philosophie qu'une mode passagère, M. de Schelling les compare au paysan de la fable :

Rusticus expectat dum defluat amnis

A cette occasion, il expose ses vues sur l'histoire de la philosophie, dont les variations, dit-il, n'existent que pour les ignorants. Les véritables philosophies ne sont qu'autant de métamorphoses. L'essence de la philosophie demeure invariablement la même ; mais c'est une science pleine de vie et de mouvement. Tout système nouveau est un pas de plus vers la forme définitive et ajoute à la force et à la sagacité de l'esprit philosophique. — La sixième leçon est consacrée à l'étude de la philosophie. Il faut être né philosophe, et l'on ne peut apprendre que la méthode, la dialectique. Le génie philosophique est essentiellement productif. L'imagination spéculative est pour les choses idéales ce que l'imagination ordinaire est pour les choses réelles, réduction à l'identique du général et du particulier. M. de Schelling n'admet pas que la *logique* vulgaire puisse servir d'organe à la philosophie ; c'est à tort qu'elle donne les lois de l'entendement pour des lois absolues. Il condamne également la *psychologie* comme base de la philosophie spéculative, qui a surtout pour objet les *idées*, que, selon lui, la psychologie ne comprend pas. Dans la septième leçon, qui traite des *rapports de la philosophie avec les sciences positives*, il soutient que la moralité et la philosophie sont identiques, et que les *idées* seules donnent à l'action de l'énergie et une valeur morale. Les diverses sciences historiques ou positives sont l'expression réelle et objective du savoir absolu, la révélation successive du savoir primitif. Elles présentent séparé ce qui, dans le savoir absolu, dans la philosophie, est uni. Mais ensemble, dans leur séparation même, elles doivent encore offrir l'image du type interne du savoir philosophique. La *théologie* représente le point d'indifférence absolue où le monde idéal et le monde réel sont unis ; la science de la nature avec la *médecine* exprime le côté réel de la philosophie, et la science de l'histoire avec le *droit* en représente objectivement le côté idéal : de là les trois facultés académiques.

Dans les trois leçons suivantes, M. de Schelling expose sommairement ses idées sur la philosophie de l'histoire, et spécialement sur

le christianisme comme fait historique. Il revient ici à son hypothèse d'une révélation primitive. Une certaine civilisation fut, selon lui, le premier état du genre humain. L'histoire, comme la nature, a sa source dans l'éternelle unité, dans l'absolu; elle est le produit d'un développement nécessaire. Les individus ne sont que les instruments prédestinés pour exécuter les desseins de la Providence. Le point de vue le plus élevé sous lequel puisse être considérée l'histoire, c'est celui de la religion. L'histoire est le miroir de l'esprit universel, l'éternel poëme de l'intelligence divine; elle est un drame où tout se lie, où tout concourt à l'expression d'une nécessité supérieure.

M. de Schelling considère le christianisme surtout dans son opposition avec le génie du monde ancien. Avec le christianisme commence ce qu'il appelle l'*âge de la Providence*. Le monde ancien, pris en général, est, au point de vue religieux, ce que la nature est quant à l'esprit, l'expression de l'infini dans le fini. Le monde moderne, sous l'empire du christianisme, est le côté opposé, le côté idéal : par lui, le fini doit faire retour à l'infini. L'idée fondamentale de la religion chrétienne est Dieu devenu homme, l'infini qui s'est fait chair. Le Christ, après avoir accompli sa mission, retourne au sein de l'absolu, laissant au monde la promesse de la venue de l'esprit, le principe idéal qui doit ramener le fini à l'infini. Par là s'expliquent, selon notre philosophe, tous les mystères, toutes les institutions du christianisme, dont le principe est la réconciliation du fini déchu avec Dieu par l'incarnation de l'infini. Du reste, l'idée de la nouvelle religion a existé longtemps avant son avénement historique. L'idéalisme est aussi ancien que le monde; il a surtout régné en Orient, et l'on en trouve des traces même chez les Grecs : Platon est comme une prophétie du christianisme.

En parlant de l'étude du *droit*, M. de Schelling expose ses vues sur la philosophie politique. Il veut que l'Etat soit *construit* d'après des *idées*, et non d'après un but pratique déterminé. Platon seul, à son gré, a résolu le problème en ce sens, et il appelle sa *République* une œuvre divine.

Le dialogue intitulé *Bruno* est un des plus beaux ouvrages de M. de Schelling. Il y expose, sous une forme nouvelle, la doctrine de l'*identité*. Il est précédé d'un discours sur la vérité et la beauté, et d'une exposition de la théorie des *idées*, ces filles de Dieu, dont les choses ne sont que d'imparfaites imitations, et qui seules sont absolument belles. Après ce début, le principal personnage du dialogue, Bruno, exposant le principe de la *coïncidence des opposés*, soutient, avec son homonyme du XVIe siècle, qu'il n'y a point d'opposition absolue, et que la vraie philosophie consiste à reconnaître l'unité de toutes choses dans l'*idée* éternelle, dans l'*idée des idées*; que l'absolu est réalité et idéalité infinies; que l'idéalité infinie est l'infinie possibilité de tout; que l'univers véritable, l'univers idéal est un tout organique, absolument *un*; que, dans l'absolu, les choses et les notions qui les représentent sont unies d'une manière éternelle dans les idées archétypes, et que toute autre existence est une illusion.

La discussion se porte ensuite sur la nature du savoir. L'âme, sujet de la connaissance, est une partie de l'infinie virtualité de Dieu. Elle

est même infinie en soi, et finie seulement comme *entéléchie* du corps, comme existant dans un corps. Elle est capable de la connaissance infinie, bien qu'en tout temps une partie seulement de l'univers soit l'objet de l'intuition. L'âme est virtuellement une notion infinie. L'intelligence humaine est l'image de l'univers : tout s'y réfléchit ; chaque chose y est à sa place et y apparaît à son moment avec nécessité. La raison de cette nécessité des choses est leur vraie nature, dont Dieu seul a le secret, mais que peuvent connaître ceux qui connaissent Dieu. — En distinguant les deux mondes, le monde intelligible ou infini et le monde réel ou phénoménal, on a posé deux principes, l'un le principe divin, et l'autre le principe naturel des choses. Par là, on s'est habitué à voir la nature hors de Dieu et Dieu hors de la nature. Mais, en réalité, Dieu est dans la nature et la nature est en Dieu.

Un des interlocuteurs expose l'histoire du panthéisme matériel en termes magnifiques. Un autre lui oppose l'idéalisme absolu : l'idée des idées, l'unité absolue, est la substance proprement dite ou Dieu. Le sujet-objet pur, dit en finissant Bruno, la connaissance ou le *moi* absolu, est le fils unique de l'absolu, coéternel avec lui, et le connaître, c'est connaître le père.

L'objet de la science, dit M. de Schelling ailleurs (*Dissertation sur le rapport de l'élément réel et de l'élément idéal dans la nature*, en tête de la 2[e] édit. du *Traité de l'âme du monde*), est la réalité véritable, Dieu présent en toute chose. Dieu est la copule universelle, le lien qui unit tout. En unissant la pesanteur à la lumière, Dieu a produit la matière, et, par cet acte, toutes les choses sont posées, affirmées. Ce besoin d'affirmation est le principe de toute création. Cette copule universelle est en nous comme raison. La nature est Dieu manifeste. Dans le règne minéral même se révèle la tendance vers des formes déterminées. Elle éclate davantage dans les végétaux et dans l'organisation animale. Dans la raison enfin, la substance divine se repose en quelque sorte, se reconnaît et se réfléchit.

Ce panthéisme est exprimé avec plus de force encore dans les *Aphorismes sur la philosophie de la nature.* « Il n'y a pas de plus haute révélation que celle de la Divinité dans le tout. De la foi en cette révélation dépend le salut du monde : elle est la source de toute inspiration et de tout progrès. Lorsque cette foi s'affaiblit ou s'éteint, toute beauté s'efface et disparaît. Tous les faux systèmes, toutes les erreurs ne sont qu'autant de conséquences de l'absence de cette foi. — Mais ce n'est pas seulement le *tout* comme tel qui est divin ; chaque partie, chaque individu est divin. » M. de Schelling se vante ici de proclamer la divinité de l'individu, tandis qu'ailleurs, plus fidèle à l'esprit de sa doctrine, il nie la réalité des existences individuelles. Plus loin, dans ce même ouvrage, il explique les individualités finies, en les niant comme telles, de même qu'il nie la réalité des rapports, d'où cependant résulte l'ordre universel. Les choses, considérées dans leur essence, dit-il, ne sont que des rayons émanés de l'affirmation infinie de Dieu, des *fulgurations*, comme disait Leibnitz, de la lumière divine. Les rapports entre les affirmations diverses ou entre les rayons divers qui s'échappent incessamment du foyer de l'unité absolue, ne sont pas en Dieu, ne sont rien quant à lui, et, par conséquent, rien en soi. Ces rapports,

n'étant pas affirmés par Dieu, sont sans véritable réalité, et l'univers, en tant qu'il résulte des relations que les choses ont entre elles, n'est point en Dieu, n'est pas de lui; ce n'est qu'un vain simulacre. Il résulte de là que le monde fini et phénoménal n'est qu'une illusion comme l'affirmait l'idéalisme vulgaire; que l'infini seul est véritablement, comme affirmation absolue de soi, laquelle est Dieu et tout. Les qualités, les différences sont également déclarées nulles quant à l'absolu, et, par conséquent, en soi : ce sont, en réalité, des dégradations, des degrés différents d'une même puissance, et non des différences réelles.

Ce système, en même temps qu'il semblait favoriser le mysticisme le plus profond, dut à plus juste titre alarmer la conscience religieuse et morale, et provoquer à cet égard une vive opposition. M. de Schelling essaya de détruire ces objections dans l'écrit intitulé *Philosophie et religion*, et dans la *Réponse à Jacobi*. Il est évident cependant que la seule idée de l'absolu, alors même qu'il est conçu comme la source de toute intelligence et de toute réalité, ne peut fournir l'idée d'un dieu tel que le veulent la raison et le sentiment religieux. Le dieu de M. de Schelling, qui est connaissance éternelle et affirmation infinie, n'a conscience de soi que dans l'homme. Que peut être la Providence dans un système selon lequel tout dans le monde se réduit à une *évolution immanente*, où tout se produit, le bien et le mal, avec une absolue nécessité? Selon M. de Schelling, les choses finies, dont les idées sont en Dieu, sont nées d'une sorte de chute : de là le mal, l'imperfection, l'erreur. Mais quelle est la cause de cette déchéance? Comment concilier ce dualisme secondaire avec l'unité primitive? Pour innocenter l'absolu du mal, il distingue entre la possibilité et la réalisation de la chute, plaçant la première en Dieu et la seconde dans les choses. Appliquant à Dieu lui-même le principe de causalité et la catégorie du *devenir*, il distingue en lui quelque chose qui n'est pas lui et qui est le fondement de sa propre existence. Ce fondement n'est pas Dieu existant, c'est quelque chose qui est en lui et qui pourtant est distinct de lui. Au-dessus des deux principes, le *fondement* et l'*existence* de Dieu, il imagine un principe plus haut, qu'il appelle le *fondement* primitif et *sans cause* (*Ur* grund et *Un* grund) et qui est indifférence absolue. Il distingue ailleurs entre un dieu *implicite* et un dieu *explicite*. Dans son principe Dieu est implicitement renfermé, et il s'en dégage par une sorte de *soif d'existence*, par une évolution successive, qui constitue la création avec ses formes multiples et ses différences. On peut juger combien peu une pareille réponse dut satisfaire Jacobi.

Pour ce qui est de l'immortalité de l'âme, elle est nécessairement sans personnalité dans une philosophie qui refuse toute réalité aux existences individuelles. M. de Schelling distingue entre l'âme idéale ou l'idée de l'âme en Dieu, et l'âme réelle. Celle-ci périt avec le corps dont elle est le principe : celle-là est immortelle. Par la mort elle est relevée de l'état de chute et de négation où elle a été réduite en s'individualisant dans un corps. Les âmes réhabilitées, retournées à Dieu, subsistent en lui comme des idées distinctes. Dieu, en donnant, par l'éternelle nécessité de sa nature, une existence distincte à ses *idées*,

qui sont primitivement en lui sans vie propre, les livre pour un temps à l'existence finie, afin qu'elles deviennent par là même capables de faire retour à lui et de subsister en lui comme des substances indépendantes. Cette immortalité distincte en Dieu des âmes revenues à lui a pour condition une parfaite moralité.

Mais cette moralité en quoi consistera-t-elle? Le panthéisme idéaliste peut sans doute se concilier avec les sentiments les plus élevés, avec toutes les vertus; mais il ne peut fonder la morale comme science, puisque la morale suppose la réalité du monde, qu'il nie, l'individualité et la liberté qu'il n'admet pas. Le panthéisme ne peut inspirer qu'une résignation sans mérite, qu'une vertu passive, une sorte de quiétisme moral et religieux. M. de Schelling dit expressément, dans ses *Recherches sur la liberté*, que la liberté, comme puissance d'action à part, est incompatible avec l'idée de l'absolu. Une causalité absolue attribuée à un être ne laisse à tous les autres qu'une absolue passivité. Tout étant prédéterminé par l'effet d'un acte contemporain de la création, le sentiment de la liberté ne peut être qu'une illusion. Il est vrai qu'il prétend sauver la personnalité de l'homme en disant que la dépendance des choses n'en détermine pas la nature. Mais l'homme, selon lui, n'est pas plus libre que telle ou telle partie d'un corps organique : il est libre quant à Dieu, comme l'œil ou le bras est libre quant au corps dont il fait partie.

L'*art* est ce qu'il y a de plus élevé dans la philosophie de M. de Schelling. Il a exposé sa théorie sur ce sujet dans la 6ᵉ partie de l'*Idéalisme transcendantal,* dans la dernière des *Leçons sur les études,* et dans un discours de 1807 sur les *Rapports des arts du dessin à la nature.*

L'esthétique de M. de Schelling, toute fondée sur l'idéalisme panthéiste, est à la fois opposée à la théorie vulgaire qui fait consister l'art dans l'imitation de la nature, et au système de l'idéalisation ordinaire. Selon lui, l'art tend à exprimer les idées de la même manière que l'esprit universel les réalise dans la création. Le génie est l'imitation inconsciente de l'esprit créateur; mais, tout en obéissant à une impulsion mystérieuse et aveugle, il a la conscience de sa production. L'activité du génie artistique, qui est identique avec celle de l'âme du monde, n'imite pas la nature, mais elle agit comme l'esprit divin qui l'anime. Il n'y a de véritablement vivant, de vrai et de beau dans les choses, que l'*idée* qu'elles représentent, et c'est cette idée que l'artiste doit chercher à exprimer, en saisissant dans les productions naturelles le moment fugitif où elles sont le plus conformes à l'idée. En idéalisant ainsi la nature, l'art ne fait que la saisir dans toute sa vérité, en l'affranchissant de toute l'imperfection qu'impose à l'idée son existence dans le temps. C'est de cette manière que se concilient ce qu'on a toujours appelé l'inspiration et la puissance créatrice du génie, et le principe de l'imitation. L'art s'attache surtout à représenter la forme humaine, et dans celle-ci l'expression de l'âme, du sentiment, de la grâce, parce que la plus haute réalisation de la puissance créatrice dans le monde visible est aussi pour l'art la beauté suprême. Il y a, du reste, dans le discours de 1807 sur les œuvres des grands artistes, des détails pleins de charme et de vérité qu'il nous est impossible de reproduire ici.

Rien de plus grandiose, de plus imposant au premier aspect que l'idée fondamentale du système de M. de Schelling : l'univers est l'expression identique de la pensée divine, et la raison est virtuellement l'image de l'intelligence absolue et de l'univers. Le monde idéal est le type du monde réel, et la philosophie en est le savoir, la reproduction réfléchie ; l'art en est la représentation sensible. La philosophie est un poëme sans fiction, dont le sujet est la création du monde par la pensée de Dieu ; elle reconstruit avec conscience et librement ce que l'éternelle activité produit sans conscience et avec une spontanéité nécessaire.

Vue de plus près cependant, cette grande idée n'offre que l'inconsistance d'une magnifique illusion. En effet, ce n'est plus la raison humaine cherchant à se comprendre elle-même et la source d'où elle émane, aspirant à la science parfaite que Dieu seul possède ; c'est Dieu qui apprend à se connaître dans la conscience de l'homme. L'unique but de la triple activité de la nature, de l'art et de la philosophie, est de donner à Dieu la conscience de lui-même. La raison humaine produisant Dieu, non quant à son essence, sans doute, mais comme Dieu vivant et existant réellement, telle est la dernière expression de cette philosophie ; et la réduire à ces termes, c'est en faire la meilleure critique et l'exposer à se voir condamnée au tribunal de la raison philosophique, aussi bien que par le sentiment et le bon sens.

La philosophie de M. de Schelling eut cependant de nombreux partisans, surtout parmi les naturalistes, tels que Oken, Steffens, G.-H. Schubert, qui l'appliquèrent aux sciences naturelles, à la psychologie. Selon qu'elle est saisie, elle favorise le mysticisme le plus exalté ou répugne au véritable sentiment religieux et moral. Voilà pourquoi elle a pu être professée avec plus ou moins de réserve par des esprits éminemment religieux, ultracatholiques même, tels que Gœrrès, François Baader, Windischmann ; tandis que d'autres, comme Blasche, par exemple, s'en autorisèrent pour proclamer le panthéisme le plus franc et le plus formel, et que d'autres encore, comme Eschenmayer et J.-J. Wagner, s'en détachèrent parce que leur conscience religieuse n'en était pas satisfaite. D'autres enfin, tels que Krause et Hegel surtout, cherchèrent à la corriger et à la compléter par une méthode plus sévère.

M. de Schelling lui-même, depuis trente ans, travaille à refaire, à perfectionner sa philosophie.

En 1815, il publia la *Dissertation sur les divinités* de *Samothrace*, qui est un échantillon de la manière dont il entendait interpréter la mythologie dans le sens de sa philosophie. Cet écrit était annoncé sur le titre comme pièce justificative d'un ouvrage intitulé *les Ages du monde*, et qui n'a point paru. Depuis cette époque, M. de Schelling garda le silence, qu'il ne rompit qu'une fois, en 1834. Il consentit alors à écrire une préface en tête de la traduction allemande de la préface de la seconde édition des *Fragments* de M. Cousin. Dans cet écrit, où il faisait à la fois la critique de la méthode psychologique et de la dialectique de Hegel, il annonçait une philosophie nouvelle, la philosophie *positive*, qui, tout en admettant que la raison est souveraine et le premier principe des choses absolu, devait enfin expliquer la réalité.

Dans sa *première leçon* à Berlin (en 1841), il développe cette idée d'une philosophie *réelle* ou *positive*, qui doit couronner sa carrière phi-

losophique. Il ne désavoue point la philosophie de sa jeunesse; il veut, au contraire, la confirmer en l'expliquant et en la complétant. Il prétend réconcilier la spéculation idéaliste avec les grands intérêts de la religion et de la vie pratique. Jusqu'ici cette philosophie nouvelle et définitive n'est encore connue que par quelques fragments et des commentaires prématurés.

M. Grimblot a publié, en 1842, une traduction française du *Système de l'idéalisme transcendantal.* M. Husson a traduit *Bruno* en 1845. L'auteur de cette notice a donné, en 1835, une traduction de la préface écrite par M. de Schelling en 1834 (*Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*). Il se permet d'adresser le lecteur, pour plus de détails, à son *Histoire de la philosophie allemande, depuis Kant jusqu'à Hegel*, 4 vol. in-8°, Paris, 1846 à 1849. *Voir* aussi Schelling, *Ecrits philosophiques*, trad. de l'allem. par M. Bénard, in-8°, Paris, 1847. J. W.

SCHLEGEL (Charles-Frédéric) naquit à Hanovre en 1772. Après avoir enseigné quelque temps la philosophie à Iéna, il alla vivre à Paris, où il s'appliqua principalement à l'étude de la langue et de la littérature de l'Inde, en même temps qu'à celle des littératures romanes. En 1808, après avoir embrassé le catholicisme, il se rendit à Vienne, où il fit avec succès des leçons publiques, et où il prit part à la rédaction de l'*Observateur autrichien.* Il fut ensuite conseiller de légation près de l'ambassade d'Autriche à la diète de Francfort, et revint en 1818 à Vienne. Il mourut, en 1829, d'un coup d'apoplexie foudroyante, à Dresde, où il venait de commencer un cours sur la philosophie des langues.

Frédéric Schlegel fut, comme son frère Guillaume, un savant philologue, un critique de premier ordre, un poëte original, un des chefs de l'école romantique. Il fut, de plus, un publiciste dévoué à l'absolutisme, un historien de parti, et un philosophe médiocre et remarquable seulement par ses excentricités. Son *Histoire de la poésie des Grecs et des Romains*, son ouvrage *sur la Langue et la Sagesse des Hindous*, ses *Leçons sur l'histoire de la littérature ancienne et moderne*, malgré quelques jugements hasardés, les *Critiques*, qu'il publia avec son frère, seront toujours comptés parmi les meilleures productions de la littérature allemande. Ses œuvres historiques passeront avec les intérêts du parti qui les ont inspirées, et il ne marquera dans l'histoire de la philosophie que comme un épisode de peu d'importance; heureux si, en appréciant sa pensée, elle veut bien laisser dans l'ombre l'histoire de sa vie, à moins, toutefois, qu'il ne lui importe de montrer par son exemple jusqu'à quel point les vices du caractère peuvent corrompre le plus beau talent.

Frédéric Schlegel ne marque réellement dans l'histoire de la philosophie allemande, dont quelques historiens n'ont pas même daigné le nommer, qu'à la suite de l'école de Fichte, dont il exagéra d'abord l'idéalisme en le poussant à l'extrême. Il prétendit ensuite, à l'exemple de Schelling, y substituer un idéalisme plus absolu. Plus tard, enfin, après sa conversion, il s'abandonna à une sorte de panthéisme mystique.

Sa première philosophie est exposée dans le trop fameux roman de

Lucinde (1799), dans l'*Athénée* (1798-1800), et dans les *Critiques* (1801). Dans ses *Leçons philosophiques*, de 1804 à 1806, publiées par Windischmann (2 vol. in-8°, Bonn, 1836), on le voit passer à l'idéalisme absolu et au panthéisme.

Frappé de ce que laissait à désirer, au point de vue de l'idéalisme absolu, la philosophie de Kant, qu'il prétendait, à tort, n'être qu'un composé des doctrines de Locke, de Hume et de Berkeley, Frédéric Schlegel avait songé de bonne heure à fonder un idéalisme plus parfait. Il crut le trouver d'abord dans le système de Fichte, parce que, dans son principe, celui-ci fait dériver du *moi*, non pas seulement la forme, mais encore la matière de toutes les idées. Cependant, au lieu de puiser dans la philosophie de Fichte cette morale généreuse qui, à l'exemple de celle de Platon et du christianisme, impose le devoir d'aspirer à la perfection et à la liberté divines, l'auteur de *Lucinde* fait consister la sagesse dans une entière licence de conduite et une oisiveté orgueilleuse. « Pourquoi les dieux sont-ils dieux, dit-il, si ce n'est parce qu'ils vivent dans une parfaite inaction ? Et voyez comme les poëtes et les saints cherchent à leur ressembler en cela, comme ils font à l'envi l'éloge de la solitude, de l'oisiveté, de l'insouciance ! Et n'ont-ils pas raison ? Tout ce qui est beau et bien n'existe-t-il pas sans nous, et ne se maintient-il pas par sa propre vertu ? A quoi bon cet effort incessant tendant à un progrès sans relâche et sans but ? Cette activité inquiète, qui s'agite sans fin, peut-elle le moins du monde contribuer au développement de la *plante* infinie de l'humanité, qui croît et se forme d'elle-même ? Le travail, la recherche de l'utile, est l'ange de mort à l'épée flamboyante, qui empêche l'homme de rentrer au paradis. Ainsi que la plante est, de toutes les formes de la nature, la plus belle et la plus morale, la vie la plus divine serait une *végétation pure*. Je me contenterai donc de jouir de mon existence, et je m'élèverai au-dessus de toutes les fins de la vie, parce que toutes elles sont bornées, et par conséquent méprisables. » Mais il y a plus : tout ce qui constitue la vie morale, tout ce que la conscience universelle révère, les mœurs, les convenances, les lois, le culte établi, ne sont que des formes finies et sans consistance, un reflet passager du *moi* infini, indignes des respects de l'homme *cultivé*, du sage ; et si celui-ci consent néanmoins à faire comme les autres, il se rit intérieurement de sa propre action, en tant qu'elle est individuelle et qu'elle n'a pas le caractère de l'absolu, de l'infini. La sagesse (*die Bildung*, comme on disait à Berlin) consiste à s'affranchir de la morale du vulgaire : c'est un raffinement qui tend à la licence plutôt qu'à un sens moral plus délicat et à une volonté plus libre, plus ferme et plus constante. Le roman de *Lucinde* est plus particulièrement l'évangile de l'amour libre, la critique du mariage, de l'amour consacré par la religion et la loi : et telle était alors à Berlin, sept années avant la bataille d'Iéna, la disposition des esprits, que Schleiermacher lui-même en fut un moment séduit. Il consentit à publier les *Lettres sur Lucinde*. « L'amour doit ressusciter, dit-il dans la préface ; une vie nouvelle doit réunir et ranimer ses membres meurtris et épars, afin qu'il règne libre et heureux dans l'âme des hommes et dans leurs œuvres, et qu'il se mette à la place de vos vertus prétendues. »

Dans l'*Athenée* et dans les *Critiques*, Frédéric Schlegel exagère ce que Fichte avait dit du véritable savant et de l'artiste. Selon lui, la poésie et la philosophie sont identiques au fond. L'artiste est l'homme complet, le seul homme vraiment religieux, le prêtre véritable : en lui se manifeste la voix de la Divinité, voix qui est à l'*impératif catégorique* de Kant ce que la fleur vivante est à la fleur desséchée de l'herbier. Ce qui fait l'artiste, le poëte surtout, c'est l'inspiration par laquelle il s'élève au-dessus de la vie vulgaire. Cette vie poétique constitue ce que Schlegel appelle *genialité*; la véritable vertu elle-même est du génie ; le génie seul est vraiment libre, parce qu'il *pose* tout lui-même, et qu'il ne reconnaît d'autre loi que la sienne. Supérieur à la grammaire morale, il peut se permettre contre elle toute sorte de licences. Pour les natures vulgaires, même au point de vue de la philosophie de Kant, il n'y a rien de plus élevé que le *travail* : pour le génie il n'y a que jouissance. La fantaisie, l'imagination créatrice, l'esprit, l'*humour*, sont une seule et même chose, et cette chose est tout.

Sur cette philosophie se fonda, en grande partie du moins, le romantisme nouveau, qui, au commencement du siècle, fit irruption dans la littérature allemande, malgré la puissante opposition de Schiller et de Goethe, et dont les deux Schlegel, Tieck et Novalis furent les chefs. « Les poëtes romantiques, dit M. Erdmann (dans son *Histoire de la spéculation allemande depuis Kant*, t. 1er, 1848), prirent de cette philosophie le principe que le génie ne doit s'intéresser qu'à ce qu'il produit lui-même ; qu'il doit s'élever, par l'ironie, au-dessus du présent, du monde réel, comme lui étant étranger, et ne s'en occuper que pour le persifler, ou se réfugier soit dans les régions fantastiques du conte, soit dans un passé arbitrairement saisi et reproduit, également fantastique. »

Cependant Frédéric Schlegel ne tarda pas à quitter cette hauteur factice de la souveraineté absolue du *moi*. Selon une expression du même historien, il y fut saisi de vertige, et il en tomba plutôt qu'il n'en descendit. Au lieu de chercher à concilier la dignité du *moi* humain avec la suprématie du *moi* divin, il le sacrifia complétement ; et, après avoir prêché une liberté de penser sans frein, le mépris de toute règle et de toute convention, il finit par recommander un abandon complet de toute individualité, et par se soumettre aveuglément à l'autorité.

Cette tendance commence à se manifester dans ses *Leçons philosophiques* de 1804 à 1806, et arrive à ses conséquences extrêmes dans sa *Philosophie de la vie* (1828, traduite en français par M. l'abbé Guénot, 1837, 2 vol. in-8°) et dans la *Philosophie de l'histoire* (1829, traduite en français par M. l'abbé Lechat, 1836, 2 vol. in-8°).

Dans les *Leçons philosophiques*, Schlegel commence par exposer ses vues sur la logique, qu'il considère comme la méthode de la philosophie, et à laquelle il mêle des recherches de métaphysique. Il la divise en psychologie, ontologie et syllogistique. Sous le premier titre il traite, non pas seulement de la formation des idées, mais encore de leur origine réelle ; sous le second, des principes logiques, des catégories, du rapport du fini à l'infini, des lois génétiques, c'est-à-dire des lois d'après lesquelles tout devient et se développe ; enfin,

sous le titre de syllogistique, il traite du raisonnement et de la méthode.

Schlegel soutient que l'idée suprême et qui domine toutes les autres est celle de l'*unité infinie*, idée primitive, éternelle, innée. De cette idée est inséparable celle de *plénitude infinie*, qui est au fond identique avec celle-là. Et, puisque l'expérience ne la fournit point, comment l'expliquer, si ce n'est par une sorte de réminiscence qui nous est restée d'un état antérieur, où notre *moi* était encore uni à la conscience divine du *moi* infini? De là la double tendance de l'esprit humain à ramener tout à l'unité et à retrouver partout l'infinie plénitude; par là, la pensée humaine est pensée divine, et par là aussi est donnée la vraie méthode, la *méthode génétique*. Cette méthode est, dans le principe, la même que celle de Schelling et celle de Hegel, et repose sur la supposition que le mouvement de la pensée humaine, le développement psychologique est identique au développement de la vie divine, de la dialectique du *moi* divin, avec cette différence que celle-ci est créatrice, tandis que la pensée humaine ne peut que *reconstruire* le monde. Ainsi l'histoire du développement de l'esprit dans l'homme est en même temps celle du monde et de Dieu, qui *devient*, comme dans le premier système de Schelling, à mesure qu'il est reconnu et désiré.

Dans sa théorie de la nature et de l'univers, Schlegel prétend *construire* le *moi* universel d'après sa psychologie. Le monde n'est pas un système, mais une histoire; il a commencé, et Dieu, comme *moi* universel, a commencé avec lui. A son commencement, le *moi* universel est *unité infinie*, simplicité absolue; il ne peut avoir conscience de cette unité, de ce vide absolu, sans éprouver le besoin infini d'une plénitude et d'une variété infinies : tel est le principe d'une activité qui produira l'univers. C'est le néant de Hegel, la soif de l'existence que Schelling attribue à l'absolu. Cette première activité ne tend encore à rien de déterminé; infinie, elle s'étend dans tous les sens, dans toutes les directions : de là l'espace, qui est la première forme d'existence du *moi* universel. Mais l'espace n'est encore que le vide, et plus il s'étend, plus s'accroît le désir de le remplir : de là une activité nouvelle plus vive, plus agitée. Nous ne dirons pas comment, après cela, Schlegel construit les forces élémentaires, le feu, l'air, la nature tout entière, les êtres organisés, et l'homme qui en est le couronnement. Il construit ainsi la Trinité elle-même, mais dans l'ordre inverse : l'Esprit vient d'abord, puis le Fils, enfin le Père. Le Père, roi du monde, souverain de la lumière et législateur moral, n'a aucune part immédiate à la création matérielle, puisqu'il y a tant de productions imparfaites. Le père ne doit être considéré comme créateur qu'en tant qu'il est l'auteur de ce qu'il y a de divin et d'idéal dans l'homme. Il n'est pas, non plus, la source des lois naturelles, qui sont nées d'un mouvement du premier amour. Dieu le Père est l'auteur de la loi morale; il dirige et gouverne les esprits, qui ont leur racine dans le *moi* universel.

Pour caractériser cette philosophie d'un mot, on peut dire que c'est une sorte de gnosticisme où l'imagination a plus de part que la

raison, une théosophie qui n'est pas plus d'accord avec le bon sens qu'avec la véritable doctrine chrétienne.

Dans ce système, l'univers est le produit d'une sorte d'expansion du *moi* universel, qui se développe dans l'espace et le temps. Le *moi* humain en est issu par une sorte de chute, et le dernier terme de son activité doit être son retour à sa source, à l'unité primitive : tel est le thème traité dans la *Philosophie de la vie*, théologie appliquée et morale supérieure, ayant pour but d'enseigner la voie à suivre pour revenir à Dieu : c'est le pendant de la *Vie bienheureuse*, de Fichte. L'histoire n'est autre chose que le récit du développement par lequel l'humanité tend à retourner à son origine. Elle commence par la révélation primitive, et sa fin est le jugement dernier ; le moyen de la réhabilitation est l'établissement du royaume de Dieu, dont l'Eglise est la forme. Tel est le sujet des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*.

Aussitôt après la chute, le genre humain se divisa en deux partis, les enfants de Caïn et les enfants de Seth, seuls restés fidèles. Cette division domine toute l'histoire. Une partie du genre humain s'éloigna de plus en plus de l'état primitif, tandis que chez d'autres nations on retrouve des traces de la primitive révélation, que les Hébreux conservèrent dans toute sa pureté. Le christianisme vint ensuite renouveler et répandre les idées dont le triomphe amènera la réhabilitation universelle. Cependant, le génie du mal sema l'esprit de révolte au sein même de l'Eglise chrétienne. L'individualisme, le rationalisme, le libre examen, qui remplit l'histoire des derniers siècles, est une inspiration de l'antechrist. Ce mouvement insurrectionnel commença par la lutte des gibelins contre l'autorité du saint-siége. La réformation, favorisée par l'imprimerie, fut la première grande manifestation de cet esprit de rébellion. En vain l'institution de l'ordre des jésuites offrit-elle un remède au mal, la révolution française fut la conséquence et le complément de la réforme : par elle la liberté subjective s'est étendue à toutes les sphères de la réalité. Il a fallu que, de nos jours, le mal arrivât à son dernier période, afin de préparer le triomphe de la bonne cause, lequel consiste dans la soumission de tous à la religion positive et à la triple autorité du père, du prêtre et du roi. L'autorité royale est la plus élevée, parce qu'elle embrasse la vie publique tout entière. Le roi, exécuteur des justices divines, n'est responsable qu'envers Dieu. La domination absolue de ces trois vicaires de la Divinité, le père, le prêtre et le roi, est la fin de l'histoire.

Reconnaissons, en terminant, que l'ouvrage de Frédéric Schlegel renferme cependant des observations justes et profondes sur les peuples historiques, et principalement sur les commencements et la fin de l'histoire ; mais on peut admettre en d'autres termes le principe d'où il part, sans les conséquences qu'il en a tirées, et tout en condamnant l'application qu'il en a faite et les résultats auxquels il est arrivé.

J. W.

SCHLEIERMACHER (Frédéric-Daniel-Ernest), illustre comme philologue, comme philosophe et comme théologien, naquit à Breslau en 1768. Après avoir été élevé dans les principes et les habitudes des frères Moraves, il quitta en 1787 le séminaire de Barby et la commu-

nauté morave, pour aller étudier à Halle, où il fut nommé professeur en théologie en 1805. Appelé à Berlin, en 1809, comme prédicateur, il devint en 1810 professeur à l'Université de cette ville, et, l'année suivante, membre de l'Académie des sciences, près de laquelle il remplit depuis 1814 les fonctions de secrétaire perpétuel de la classe de philosophie. Il mourut en 1834.

M. Michelet de Berlin classe Schleiermacher parmi ceux qui, dans le mouvement philosophique suscité par Kant, forment la transition de Fichte à Schelling, de l'idéalisme subjectif à l'idéalisme absolu. Reinhold, au contraire, prétend que sa première direction fut déterminée par la *philosophie de la nature*. Ce qui le prouve, dit-il, c'est l'esprit panthéiste qui règne dans ses *Discours sur la religion*, ainsi que la méthode que plus tard, alors qu'il eut renoncé au panthéisme, il continua d'appliquer à la solution des problèmes philosophiques. Il serait plus juste de dire que, dans ses commencements, Schleiermacher était à Fichte dans le même rapport, à peu près, que Schelling, et que plus tard il s'éleva tout aussi bien au-dessus du panthéisme que du théisme ordinaire.

Schleiermacher fut en même temps le disciple de tout le monde et de personne, et, tout en subissant l'influence de Spinoza, de Leibnitz, de Kant, de Jacobi, de Fichte et de Schelling, il sut rester lui-même et maintenir son originalité. Nourri jusqu'à l'âge de vingt ans à l'école des frères Moraves, devenu ensuite à Halle l'élève du théologien Semler, en même temps que celui de la philosophie nouvelle et par suite de Spinoza; très-lié avec les chefs de l'école romantique, littérateur et patriote, doué à la fois d'un esprit flexible, étendu et indépendant, Schleiermacher, tout en s'assimilant les idées et les sentiments qui agitaient ses contemporains, sut conserver à sa pensée un caractère propre et individuel. Comme il l'a dit, il n'a consenti à relever de personne en particulier, ni voulu s'ériger en chef d'école. Selon lui, il importe que, dans l'intérêt de tous, l'esprit de chacun s'exerce et se développe, que chacun ait conscience de son rapport à l'univers. De là sa prédilection pour la critique et la dialectique, comme un moyen à la fois d'exercer les forces de l'esprit et de fonder la science.

Schleiermacher, à son début, publia presque en même temps, vers 1800, ses *Discours sur la religion* et les *Monologues*. Les premiers s'adressent aux détracteurs *éclairés* de la religion, à ceux qui se vantent de leur détachement de la vie religieuse comme d'une preuve de la supériorité de leur esprit et de leurs lumières : c'est au nom même de la philosophie que l'auteur veut leur démontrer la vérité de la religion. Il prouvera que cette culture intellectuelle en vertu de laquelle on méprise les choses religieuses, n'est pas la véritable, puisque la religion répond au plus noble besoin de la nature humaine.

Le second discours surtout est remarquable : il traite de l'essence de la religion. La religion n'est ni un simple savoir, ni une sorte d'activité, ni un mélange de l'un et de l'autre, mais le fruit d'une disposition primitive et particulière. Sans doute elle suppose la pensée et l'expérience du monde; mais le savoir de l'homme religieux est la conscience immédiate que tout ce qui est fini a sa raison d'être dans l'infini. Chercher et trouver l'infini, l'éternel en toutes choses, voilà la religion,

selon Schleiermacher. Elle est distincte de la morale, en ce qu'elle rapporte toute action à Dieu, bien qu'elle ne reconnaisse pour divin dans les actions que ce qui est conforme aux décisions de la raison et de la conscience. La morale suppose la liberté, tandis que la piété pourrait être tout aussi vive et profonde alors que tout serait soumis à l'empire de la nécessité. Toutefois, bien que la religion soit autre chose que le savoir et l'action, elle ne peut exister sans l'un et l'autre. L'unité du moi et de l'infini, tel est le but du savoir et de la moralité; mais on y peut tendre aussi par le sentiment, et c'est là ce qui constitue la vie religieuse. La religion est le sentiment, le goût de l'infini; pour elle, l'être et la vie sont être et vivre en Dieu et par lui. Aimer l'esprit universel, contempler ses œuvres avec amour et admiration, comprendre l'unité divine et l'éternelle immutabilité du monde, l'harmonie qui l'anime, telle est la fin de la religion. Mais pour ressentir ainsi la vie de l'esprit divin, il faut avant tout sympathiser avec l'humanité, et notre intérêt pour elle est la mesure de notre piété. Pour aimer les hommes, il ne faut pas vouloir trouver l'idéal de la perfection humaine réalisé dans les individus, mais dans l'espèce tout entière, dont chaque individu est un membre nécessaire. L'histoire aussi, par le progrès constant qui s'y manifeste, est une source de religion : elle est une œuvre éternelle de rédemption. Ainsi, l'esprit religieux est appliqué à voir partout l'unité, l'action de l'esprit qui gouverne le monde, la vie universelle, et par la religion notre existence devient elle-même vie universelle, et participe du caractère de l'infini. La religion, en un mot, est le vif sentiment qu'un esprit divin se révèle en nous et nous inspire.

On reconnaît ici sans peine le disciple de Spinoza, à qui l'auteur rend un éclatant hommage, mais en l'interprétant à sa manière et en le corrigeant. « Pour lui, dit-il, l'infini était le commencement et la fin; l'univers, son unique et éternel amour; avec une sainte innocence et une humilité profonde, il se mirait dans le monde éternel et en était lui-même le miroir fidèle. » Mais tandis que Spinoza sacrifie sans réserve sa personnalité à Dieu, qu'il conçoit lui-même comme impersonnel, Schleiermacher s'efforce de concilier la substantialité indépendante du moi individuel avec la souveraineté de la substance absolue, et de concevoir celle-ci comme une personnalité infinie.

En définissant ainsi la religion, on admet implicitement Dieu et l'immortalité de l'âme. Dire que la religion est le sentiment de la présence de Dieu en nous, c'est évidemment professer Dieu, qui est précisément cet infini, cette unité suprême que le sentiment religieux cherche et trouve partout. On peut à la fois concevoir Dieu comme substance universelle, infinie, et comme personnel, pourvu qu'on s'applique à écarter de cette notion tout ce qui est en contradiction avec l'idée de l'être infini et absolu.

Ce que dit Schleiermacher de l'immortalité de l'âme, comme implicitement renfermée dans sa définition de l'essence de la religion, est moins satisfaisant. « Au milieu du monde fini, se sentir *un* avec l'infini et être éternel à chaque instant, voilà, dit-il, l'immortalité religieuse. Celui qui a compris qu'il est plus que lui-même, sait qu'en se perdant il perd peu de chose. Celui-là seulement qui a éprouvé un plus saint et désir que le vœu de durer comme individu, a droit à l'immor-

talité; lui seul comprend l'existence infinie à laquelle nous devons infailliblement nous élever par la mort. »

Dans les discours suivants, Schleiermacher traite de l'*éducation religieuse*, de *l'Eglise*, des *formes diverses de la religion*. La religion n'étant pas en soi une doctrine, ne peut être enseignée, mais on en peut faire naître le besoin et le sentiment. Telle est la fonction du *prêtre*, animé de l'enthousiasme qui saisit l'homme religieux. Le *laïque* est celui qui a besoin de recevoir une impulsion. La véritable Eglise est une république où chacun est tour à tour prêtre et laïque. L'Eglise actuelle est un moyen de préparer l'avénement de l'Eglise véritable. Ce qui l'empêche d'agir plus efficacement, c'est son union avec l'Etat. Schleiermacher fut toujours le défenseur décidé de la liberté absolue de l'Eglise, en même temps que d'une entière tolérance, la pluralité des formes religieuses étant, selon lui, donnée dans l'essence même de la religion, qui est surtout exprimée dans le christianisme.

Dans les *Monologues* on retrouve ce même mysticisme philosophique qui respire dans l'ouvrage de Fichte, *de la Destination de l'homme*. Il y insiste principalement sur la souveraineté de l'esprit, sur la liberté en présence de la nécessité physique, sur le principe de l'individualité. L'esprit est ce qu'il y a de plus grand, de seul grand dans le monde; les formes éternelles des choses ne sont que le reflet de mon intelligence. La liberté est ce qu'il y a de plus primitif, et n'a d'autre limite que la loi du monde moral et la liberté d'autrui. Tout homme doit représenter l'humanité selon sa nature particulière. Chacun est individuellement *voulu* par Dieu, un ouvrage particulier de sa puissance, posé pour lui-même, destiné à jouir d'un développement spécial, où viennent se concentrer et se pénétrer en une essence propre et distincte tous les éléments de la nature humaine.

Par cette doctrine de l'individualité, Schleiermacher s'éloigne entièrement de Spinoza et se rapproche de Leibnitz. Mais ce principe du développement particulier et de l'existence individuelle frappée d'une empreinte qui lui est propre ne détruit pas l'identité de l'humanité, la solidarité de tous : il la suppose, au contraire; c'est précisément pour que l'humanité se développe tout entière, que c'est un devoir pour chacun de se former selon sa nature. Une sympathie universelle est la première condition du perfectionnement de chacun dans une sphère déterminée. Le sentiment et l'amour sont la condition du développement individuel, et par là même de la moralité. Une société occupée uniquement du bien-être matériel et qui, en perdant de vue le bien-être spirituel, ne songe pas à pourvoir aux vrais besoins de l'humanité, est une société barbare, et l'homme véritablement libre n'appartient pas à ce monde-là, mais à un monde meilleur, qu'il peut espérer avec certitude et dont il jouit déjà par l'esprit, par la puissance poétique de la pensée.

En traitant de la mort dans le dernier monologue, Schleiermacher nous fournit ou plutôt renouvelle un des meilleurs arguments en faveur de l'immortalité individuelle. Un homme qui arriverait dans cette vie à la perfection, n'aurait plus de raison d'être; il cesserait d'exister. Mais la mort vient toujours mettre un terme à la vie avant que nous soyons parvenus à la perfection. Par là se trouve garantie la durée de

la vie de l'âme après le trépas. Pour l'assurer à toujours, il resterait à établir que l'éternité elle-même ne suffit pas à l'œuvre imposée aux individus, parce que l'homme est un être fini avec des tendances infinies.

Schleiermacher s'est beaucoup occupé de la dialectique et de la morale ; nous ne pouvons ici indiquer que quelques idées principales.

La *Dialectique* n'a été publiée qu'en 1839 (elle fait partie de ses œuvres posthumes). Dans l'introduction, l'auteur expose quel est, selon lui, le rapport de la dialectique à la philosophie. La philosophie, dit-il, est la pensée la plus parfaite avec une parfaite conscience, le développement complet de la conscience, et la dialectique est l'art de philosopher. La logique ordinaire, sans métaphysique, n'est pas une science ; et la métaphysique ou la connaissance du rapport de la pensée et de l'être, sans la logique, est une science fantastique et arbitraire. La dialectique est incompatible avec le scepticisme, ainsi qu'avec la supposition d'une différence absolue entre le savoir ordinaire et le savoir philosophique : il y a seulement progrès de l'un à l'autre. La philosophie, comme science, est le plus haut développement d'un seul et même savoir qui existe véritablement dans la conscience.

La *Dialectique* se divise en une partie *transcendantale* et une partie *formelle* ou *technique*. La première part de l'idée du savoir, et examine d'abord ce que le savoir est en soi, afin d'en reconnaître le principe. Or, le savoir est d'abord produit nécessairement de la même manière par tous ceux qui pensent, et en second lieu il est considéré comme correspondant à un objet pensé. Par le premier de ces deux caractères, il est délivré de tout ce qu'il y a de personnel et d'arbitraire dans la pensée individuelle ; par le second, il est reconnu pour réel. Il est fondé sur l'identité des sujets pensants, sur l'impersonnalité de la raison, étant le produit de l'intelligence et de l'organisation humaine, telles qu'elles sont en tous. Il exprime le rapport de l'univers au sujet qui pense, et suppose l'accord de la pensée et de l'être. La pensée résulte du concours de l'activité intellectuelle et des sens. La seule sensibilité n'est pas encore la pensée, elle ne sait pas même fixer l'objet ; mais, à son tour, l'activité intellectuelle, sans le concours des sens, ne suffit pas à la pensée. Il n'y a pas jusqu'aux idées les plus générales et les plus abstraites qui ne renferment un élément sensible. La forme la plus parfaite de la pensée est l'*intuition*, et il y a intuition lorsque l'objet est perçu dans ses rapports avec le reste : elle suppose un concours égal de l'activité intellectuelle et de l'activité organique ou des sens. Schleiermacher réfute à la fois le sensualisme ou le réalisme pur et matérialiste, et l'idéalisme de Kant et de Fichte ainsi que le spiritualisme pur. Sa doctrine à cet égard est peut-être la plus heureuse conciliation du réalisme et de l'idéalisme : elle repose sur l'indépendance objective des deux activités, l'intelligence et le monde, indépendance qui n'exclut pas leur harmonie et qui est la condition de toute vie, de toute intuition et de tout savoir. Cependant Schleiermacher admet avec Schelling et Hegel l'identité primitive de la pensée et de l'être, l'unité absolue de l'être, principe absolu, substance ou sujet infini dont l'évolution produit le monde ; mais il conçoit autrement

cette évolution et cherche à échapper au panthéisme; les existences particulières, expression phénoménale des idées éternelles; le monde fini comme ensemble des phénomènes, n'a, selon Schleiermacher, d'autre rapport au principe absolu que celui de la dépendance. Dans son développement il y a tout à la fois mouvement et persistance; point de continuité absolue. Toute existence est déterminée, constante en soi. Si, d'une part, notre philosophe refuse toute individualité réelle aux plantes et aux animaux, n'admettant comme des réalités vraies que les espèces, d'un autre côté il revendique pour chaque homme une essence propre, une existence véritablement individuelle, agissant par soi, et par conséquent libre, malgré sa dépendance de l'être infini et de l'univers. Dans tous, cependant, la raison est une et identique. Il admet la doctrine de Kant sur les concepts *à priori*, les formes synthétiques de la pensée; mais il leur accorde, de plus, une réalité absolue. Grâce à l'harmonie de notre organisation avec la totalité des existences, nous percevons véritablement l'être réel, en l'adaptant par le jugement au système des concepts rationnels. Schleiermacher professe ainsi avec Leibnitz la théorie de la *préformation* intellectuelle.

Dans les derniers paragraphes de la *Dialectique transcendantale*, Schleiermacher, s'occupant de l'idée de Dieu, repousse le panthéisme et le dualisme. Il soutient que l'idée de Dieu, comme être suprême, universel, substance absolue, ne répond pas au sentiment religieux, qui suppose en Dieu autre chose que des attributs ontologiques. Selon ce sentiment, Dieu est en nous et dans les choses, et non hors du monde, et la présence de Dieu en nous constitue notre être véritable. Schleiermacher n'admet pas que la pensée puisse saisir le tout, Dieu et le monde. Selon lui, bien que l'idée de Dieu soit présente en tout acte de la pensée, et qu'avec l'idée du monde elle constitue notre être et notre savoir, la Divinité est placée dans une sphère où nulle science ne peut la saisir tout entière, et la science la plus avancée ne peut connaître la totalité des choses, l'organisme universel, que par approximation. Ces deux idées, Dieu et le monde, ne sont ni identiques, ni opposées, mais corrélatives; on ne peut ni les séparer ni les identifier, et l'on ne peut concevoir entre Dieu et l'univers d'autre relation que celle d'*existence connexe* : nulle parole humaine ne peut exprimer convenablement ce rapport.

La seconde partie de la *Dialectique*, qui traite de la réalisation du savoir, offre moins d'intérêt, bien qu'elle renferme encore des aperçus remarquables. La science est le résultat de deux opérations, la *production* et la *combinaison*. Il y a une double production : l'une naïve et spontanée, d'où résulte l'expérience, le sens commun; l'autre réfléchie et volontaire, qui est complétée par la combinaison. Sous le titre de la *Construction du savoir*, Schleiermacher traite de la formation des idées et des jugements; et sous le titre de la *Combinaison du savoir*, il expose sa théorie de l'invention et du travail architectonique par lequel les connaissances sont réduites en système. Le système absolu est la réalisation complète de l'*idée* du savoir, où viennent se cer ner et se pénétrer l'expérience et la science spéculative. [illegible] tité constitue la

Schleiermach

sa *Critique des systèmes de morale* (1803), et dans un ouvrage
hume intitulé : *Esquisse d'un système de la morale* (Berlin, 1835).
lon lui, la morale doit pouvoir se réduire en système et se ratta-
à la science souveraine, à la philosophie générale, parce que le
ir est un. Toutefois, d'accord avec Kant, il accorde à la conscience
ale une sorte de suprématie, ou du moins une grande influence
le savoir théorique. « L'idée vraie d'un système des connaissances
aines, dit-il, dépend pour chacun de l'idéal qu'il se fait de la mo-
lé accomplie, ou, ce qui revient au même, de la conscience com-
e des lois souveraines et du vrai caractère de l'humanité. » Dans
ritique, plus négative que positive, il s'applique surtout à montrer
ue les systèmes les plus connus laissent à désirer pour la méthode.
idée dominante dans la morale de Schleiermacher est encore
du développement individuel de chacun par une assimilation uni-
elle : entrer en communauté d'existence avec ses semblables, en
ant soi-même et pour mieux devenir soi-même ; se livrer tout en-
à la société, avec la seule réserve de sa personnalité, ou s'assimi-
out autour de soi, avec la seule réserve de l'intérêt universel, tel
le devoir général. L'action des hommes en société est à la fois
tique et diverse, universelle et individuelle : ils ont ensemble à
plir une mission commune, qui s'accomplit par cela même que
un y concourt selon sa nature particulière. Ainsi, partout dans la
osophie de Schleiermacher domine le principe de l'individualité
t partout l'effort de la conserver et de la développer en présence
identité et de l'universalité.

a laissé sur la science politique divers écrits (*Sur les formes de
at ; Sur la mission de l'État quant à l'éducation*, dans les *Œuvres
osophiques*, vol. II et III ; la *Politique*, ouvrage posthume ; Berlin,
5), où respire un libéralisme sage et modéré. Il n'admet ni la
time que toute constitution est bonne pourvu que l'État soit bien
inistré, ni celle qui attend tout de la seule constitution, ni celle
n qui prétend que tout est pour le mieux lorsqu'il est bien pourvu
conservation de l'État, au dedans et au dehors. Selon lui, la con-
ution doit se régler, d'une part, sur la grandeur du pays qu'elle doit
verner, et, d'autre part, sur les besoins de l'administration et de la
ense.

Parmi les ouvrages de théologie proprement dite de Schleiermacher,
plus remarquable est celui qui est intitulé *La Foi chrétienne, selon
principes de l'Église évangélique* (2e édit., 2 vol. ; Berlin, 1830).
s l'*Introduction*, qui est toute philosophique, il fait encore consis-
l'essence de la religion dans le sentiment de l'infini, de l'absolu ;
s l'absolu, c'est ce que tous les peuples appellent Dieu, et la reli-
n est la conscience de notre dépendance absolue de Dieu : le mono-
me est la forme la plus parfaite de la religion, et le monothéisme
pur est celui du christianisme. Deux sentiments opposés, mais
bles et également nécessaires, le sentiment de la liberté, par
mmes nous-mêmes, et le sentiment de notre dépendance,
onscience. Par le premier, principe de toute action,
à se maintenir comme tel et à s'assimiler le monde ;
nir à l'univers, à Dieu, à se confondre avec lui.

Ce sentiment, en tant qu'il est rapporté à Dieu, est la religion. L'idée de Dieu est virtuellement donnée dans la conscience, et c'est dans ce sens qu'il y a une révélation primitive : c'est par là que Dieu est présent en nous. Il ne doit être conçu ni comme l'universalité des choses, ni comme un objet donné et déterminé, comme un être individuel et aperçevable dans le sens humain.

Pour donner une idée complète de l'œuvre de Schleiermacher, il faudrait encore rappeler ses travaux de haute critique sur la philosophie ancienne. On lui doit un travail très-remarquable sur Héraclite, dont il a le premier mis en ordre les fragments, des dissertations sur les ioniens Anaximandre et Diogène d'Apollonie, sur la philosophie de Socrate et sur le philosophe Hippon. Sa traduction des œuvres de Platon, malheureusement laissée incomplète, accompagnée d'introductions et de commentaires, est un modèle de fidélité intelligente. J. W.

SCHMALZ (Théodore-Antoine-Henri), né en 1759 à Hanovre, successivement professeur de droit à Gœttingue, à Kœnigsberg et à Berlin, où il est mort en 1831, a appliqué les principes de Kant à la philosophie du droit. Il a laissé les ouvrages suivants, tous rédigés en allemand, à l'exception d'un seul : *Le Droit de la nature dans sa pureté*, in-8°, Kœnigsberg, 1794 ; — *le Droit naturel politique*, in-8°, ib., 1794 ; — *le Droit naturel de la famille*, in-8°, ib., 1795 ; — *le Droit naturel ecclésiastique*, in-8°, ib., 1795. Ces trois ouvrages ont été réunis en un seul sous ce titre : *Le Droit de la nature*, 3 vol. in-8°, ib., 1795 ; — *Explication des droits de l'homme et du citoyen* ; — un *Commentaire sur le droit naturel et le droit politique*, in-8°, ib., 1798 ; — *Annales des droits de l'homme, des citoyens et des peuples*, 2 livr. in-8°, Halle, 1794 ; — *de la Liberté civile*, in-8°, ib., 1804 ; — *Petits écrits sur le droit et l'Etat*, in-8°, ib., 1805 ; — *Manuel de la philosophie du droit*, in-8°, ib., 1807 ; — *des Sujets héréditaires*, in-8°, Berlin, 1808 ; — *Jus naturale in aphorismis*, in-8°, ib., 1812 ; — *la Science du droit naturel*, in-8°, Leipzig, 1831. Il a aussi publié un *Manuel d'économie politique*, in-8°, Berlin, 1808, où il adopte le système des physiocrates. Schmalz n'a pas persévéré jusqu'à la fin de sa vie dans les idées libérales qu'il avait empruntées de Kant ; dans ses *Petits écrits* on le voit même incliner au despotisme. X.

SCHMAUSS (Jean-Jacques), naquit à Landau en 1690, suivit les cours des universités de Strasbourg et de Halle, fit lui-même des cours d'histoire dans cette dernière ville, puis y revint plus tard comme professeur de droit naturel, après avoir, pendant neuf ans, de 1734 à 1743, occupé la même chaire à l'université de Gœttingue. Il retourna à Gœttingue en 1744 et y mourut en 1747. Schmauss s'est principalement signalé comme historien et comme publiciste ; mais il appartient aussi à l'histoire de la philosophie par les ouvrages suivants : *Dissertationes juris naturalis quibus principia novi systematis hujus juris ex ipsis naturæ humanæ instinctibus extruendi proponuntur*, in-8, Gœttingue, 1842 ; — *Nouveau système du droit de la nature*, in-8°, ib., 1754 (all.). C'est à tort qu'on a compté parmi les écrits philosophiques de Schmauss son *Introduction à la politique*, 2 vol.

8°, Leipzig, 1741 et 1742 Cet ouvrage n'est qu'un traité de diplo-
…ie. C'est une histoire et un commentaire de tous les traités qui ont
conclus entre les puissances européennes. X.

…CHMID ou SCHMIDT (Georges-Louis), né à Auenstein, can-
d'Argovie, en Suisse, le 12 mars 1720, entré au service de Saxe-
…imar en 1748, retiré à Nyon, dans le pays de Vaud, avec le titre
conseiller, mort dans cette dernière ville le 30 avril 1805, appar-
…t à la France par ses opinions et ses écrits. Il eut des relations
…suivies avec Voltaire, Diderot, d'Alembert et les principaux phi-
…phes du XVIIIe siècle Il a publié en français et dans l'esprit de cette
…que les deux ouvrages suivants : *Essais sur divers sujets intéres-
…ts*, 2 vol. in-8°, Paris, 1760 ; traduit en allemand et publié à Leip-
…en 1764 ; — *Principes de la législation universelle*, in-8°, Amster-
…, 1776. On remarque, dans ces deux écrits, beaucoup d'esprit et
…rudition. Sur la fin de sa vie, Schmid se tourna vers l'Allemagne ; il
…dia avec beaucoup d'ardeur la philosophie de Kant, de Fichte et de
…elling. X.

…CHMID (Jean-Guillaume), né à Iéna en 1744, mort dans la
…me ville en 1798, après y avoir occupé pendant longtemps la chaire
théologie, s'est efforcé de concilier les croyances chrétiennes avec
…hilosophie de Kant. Les ouvrages qu'il a composés dans ce sens
pour titres : *Immortalitatis animorum doctrina historice et dogma-
spectata*, in-4°, Iéna, 1770 ; — *De consensu principii moralis Kan-
…i cum ethica christiana*, in-4°, ib., 1788-9 ; le même ou-
…ge plus développé, en allemand : *De l'Esprit de la morale de
…s et de ses apôtres*, in-8°, ib., 1790. — *De eo quod ni-
…m est in comparanda doctrina rationis practicæ puræ et disci-
…a morum christiana*, in-4°, ib., 1791 ; — *De populari usu præce-
…um rationis practicæ puræ*, in-4°, ib., 1792 ; — *Diversus philoso-
…e ad doctrinam christianam habitus*, in-4°, ib., 1793 ; *la Morale
…tienne considérée scientifiquement*, 3 vol. in-8°, ib., 1798-1804
…). X.

…CHMID (Joseph-Charles), né en 1760 à Jettingen, dans la prin-
…ute de Staufenberg, professeur de droit à Dillingen, et mort juge
…incial en Bavière, a laissé plusieurs ouvrages rédigés en allemand
intéressent la philosophie du droit : *Du Fondement du droit pé-*
… in-8°, Augsbourg, 1801 ; — *Essai sur les bases du droit naturel*,
…°, ib., 1801 ; — *Essai d'une théorie complète de la science du droit
…rel*, etc., in-4°, Landshut, 1808 ; — *le Principe de la police*, in-4°,
1808. C'est à lui qu'on attribue aussi un ouvrage de métaphy-
…e dirigé contre la philosophie de Kant et de Schelling : *Esquisse
…maire des principes de toutes les sciences considérées dans leur
…ainement nécessaire, avec une démonstration de la fausseté absolue
…riticisme de Kant et de l'idéalisme de Schelling*, in-8°, Ulm, 1812.
…tres considèrent comme l'auteur de cet écrit un autre Schmid,
…rénom de Joseph, chef d'une institution à Bregenz, et longtemps
…cié à Pestalozzi. X.

SCHMID (Charles-Frédéric), né à Eisleben en 1750, profes[seur] de morale à Wittemberg, et mort dans cette ville en 1809, a laissé plu[-] sieurs ouvrages de morale et de droit naturel : *De summo princ[ipio] juris naturæ*, in-4°, Wittemberg, 1779; — *De utilitate juris natu[ræ]*, in-4°, ib., 1780; — *De officiorum perfectorum et imperfectorum dif[fe-] rentia ethicæ admodum proficua*, in-4°, ib., 1783; — *De æqui[tate] naturali*, in-4°, ib., 1784; — *De cautione in jure naturali nulla*, in-4°, ib., 1785; — *De juribus singulorum hominum naturalibus prop[ter] societatem civilem immutandis*, in-4°, ib., 1788; — *De libertate na[tu-] rali tam singulis civibus quam civitati attribuenda*, in-4°, ib., 179[.] Il a aussi publié une dissertation sur le poëte Lucrèce, in-4°, Leipzig, 1768. X.

SCHMID (Charles-Christian-Erhard), né en 1761 à Heilsberg, dans le duché de Weimar, docteur en médecine, en philosophie et en théologie, successivement professeur de philosophie à Giessen et à Iéna, puis conseiller ecclésiastique du duché de Weimar, mort en 1812. Il s'est proposé pour but de défendre, de populariser et de déve[-] lopper la philosophie de Kant, dont il a été un des soutiens les plus ardents et les plus éclairés. Voici les titres de ses nombreux écrits, tous rédigés en allemand : *Esquisse de la critique de la raison pure, avec un vocabulaire pour faciliter l'usage des écrits de Kant*, in-8°, Iéna, 1786, 1788 et 1794; — *Essai d'une philosophie morale*, in-8°, ib., 1790, 1792, 1795 et 1802; — *Psychologie empirique*, in-8°, ib., 1791 et 1796; — *Esquisse de la philosophie morale*, in-8°, ib., 179[.]; — *Esquisse de la philosophie du droit*, in-8°, Iéna et Leipzig, 179[.]; — *Philosophie dogmatique*, in-8°, Iéna, 1796; — *Esquisse de la logi[-] que*, in-8°, ib., 1797; — *la Philosophie traitée d'une manière philoso[-] phique*, 3 vol. in-8°, ib., 1798-1801; — *Esquisse de la métaphysique*, in-8°, Altenbourg, 1799; — *Mémoires sur divers sujets de philosophie et de théologie*, in-8°, Iéna, 1802; — *Adiaphora, au point de vue de l'histoire et de la science*, in-8°, Leipzig, 1809; — *Encyclopédie gé[-] nérale et méthodologie des sciences*, in-4°, Iéna, 1810. Il a publié en outre, en collaboration avec Snell, un *Journal philosophique pour la morale, la religion et le bien des hommes*, 4 vol. in-8°, Giessen, 1793-95; — un *Magasin psychologique*, 2 vol. in-8°, Iéna, 1796-97; — un *Journal anthropologique*, 2 vol. in-8°, ib., 1803. Il a fourni, en outre, plusieurs articles au *Journal philosophique* de Niethammer et à d'autres recueils savants. X.

SCHMID (Jean-Henri-Théodore), fils du précédent, né en 179[.] à Iéna, mort en 1836 à Heidelberg, où il enseignait la philosophie en qualité de professeur extraordinaire, a laissé les écrits suivants, composés dans le sens de son maître Fries : *Le Mysticisme au moyen âge*, in-8°, Iéna, 1824; — *de la Doctrine de la foi de Schleier[-] macher*, etc., in-8°, ib., 1835; — *Leçons sur l'essence de la philosophie et sa signification par rapport à la science et à la vie*, in-8°, Stuttgart, 1836. Ce dernier ouvrage est resté inachevé. A consulter : *Rapide [es-] quisse de la vie de Henri Schmid*, par le docteur Charles-Alexandre, baron de Rei[...] 1836. X.

SCHMID-PHISELDECK (Conrad-Frédéric), né en 1770 à ...swick, mort en 1832, membre de l'Académie des sciences de ...nhague, après avoir exercé successivement plusieurs fonctions ... l'administration et dans l'enseignement. C'est un disciple de ...t, qui s'est consacré à répandre et à développer les doctrines de ... maître. Voici les titres de ses ouvrages, rédigés les uns en latin et ...autres en allemand : *Lettres intimes sur divers sujets de morale pra...e*, in-8°, Copenhague, 1791 ; — *De philosophiæ notione perfecti ad ...inem translata, atque de defectibus naturæ humanæ ejusdem im...talitatem probantibus*, in-8°, ib., 1792 ; — *Conspectus operis syste...tici philosophiam criticam secundum Kantium exposituri*, in-8°, ib., ...5 ; — *Philosophiæ criticæ secundum Kantium expositio systematica, ...criticam rationis puræ complectens*, in-8°, ib., 1796 ; — *Lettres ...l'esthétique*, ayant rapport principalement à la théorie de Kant, ...8°, Altona, 1797 ; — *l'Europe et l'Amérique, ou les relations du ...de civilisé dans l'avenir*, in-8°, Copenhague, 1820 et 1821 ; — *la ...fédération européenne*, in-8°, ib., 1821 ; — *l'Humanité dans sa po...n actuelle*, in 8°, ib., 1827 ; — *le Monde considéré comme un auto...e et le royaume de Dieu*, in-8°, ib., 1829. Le même auteur a aussi ...lié quelques écrits politiques de circonstances, un ouvrage d'éco...ie politique sur l'argent (in-8°, Copenhague, 1819), un Essai sur ...hilosophie de l'histoire, inséré dans un recueil de littérature scan...ive, et quelques articles philosophiques qui font partie du *Magasin ...mand* d'Egger (année 1790).

SCHNELLER (Jules-François-Borgias), naquit à Strasbourg en ...7, fit ses études à l'université de Fribourg, où son père était pro...seur de droit, étudia lui-même le droit et les mathématiques ; puis, ...agié à Vienne, après la prise de Fribourg par l'armée française, ...ivit des pièces de théâtre sous la direction de Kotzebue, quitta le ...âtre pour l'histoire, qu'il enseigna successivement dans les univer...s de Linz et de Grætz ; il mêla à l'histoire la philosophie de la po...que. L'esprit libéral qui pénétrait son enseignement et ses écrits ...yant rendu suspect au gouvernement autrichien, il quitta, en 1823, ...chaire de Grætz pour aller occuper une chaire de philosophie à Fri...urg, où il mourut en 1833. Schneller, au moins de son vivant, s'était ...t en Allemagne une assez grande réputation comme écrivain, comme ...storien et comme philosophe. Mais, en philosophie, ce qui l'a le plus ...occupé, c'est le côté moral politique et historique. Voici ceux de ses ...vrages qui méritent d'être cités ici : *De l'Influence de l'histoire sur ...philosophie*, in-8°, Fribourg, 1824 ; — *de l'Enchaînement de la phi...phie avec l'histoire*, in-8, ib., 1825 ; — *l'Homme et l'histoire*, ...8°, Dresde, 1828 ; — *Histoire de l'humanité*, in-8°, ib., 1828 ; et le ...ol. de ses *Œuvres posthumes*, intitulé *Vues de Schneller sur la phi...phie de l'histoire, la politique, les événements, la foi et l'état ecclé...tique*, publié par Ernest Munch, in-8°, Stuttgard, 1835. X.

SCHOLASTIQUE. *Voyez* SCOLASTIQUE.

...**OCK**, en latin *Schoockius* (Martin), philosophe hollandais, ...é en 1614, mort à Groningue, professeur de philosophie

en 1665. Il s'est signalé par deux ouvrages, l'un dirigé contre le scepticisme, renouvelé par La Mothe le Vayer, et l'autre contre la philosophie de Descartes, que Schoock attaque avec la dernière violence, sous l'instigation de son maître Voët, et qu'il accuse de conduire au scepticisme, à l'athéisme, au fanatisme, aux dernières limites de l'extravagance. Ces deux ouvrages ont pour titres : *De scepticismo pars prior*, in-8°, Groningue, 1652 ; — *Philosophia Cartesiana, sive admiranda methodus novæ philosophiæ Renati Descartes*, in-8°, ib., 1643, précédé d'une longue préface, par Voët. X.

SCHOPPE (Gaspard), *Casparus Sciopius*, né à New-Marck, dans le haut Palatinat, en 1576, ne se rendit pas moins célèbre par l'emportement de son caractère que par la variété de son érudition. Il était né dans la religion protestante ; mais, l'ayant abjurée, il se montra le plus véhément des controversistes catholiques. Ses fureurs ne ménagèrent personne ; pour être, à ses yeux, convaincu de tous les crimes, il suffisait de ne pas adhérer à toutes les décisions de l'Eglise romaine touchant le dogme ou la discipline. Son principal ouvrage a pour titre : *Elementa philosophiæ stoicæ moralis*, in-8°, Mayence, 1606. Le but de ce livre est de substituer la philosophie stoïcienne à la philosophie scolastique. Celle-ci, selon l'auteur, n'exerce que l'esprit; celle-là se propose surtout de diriger les actions et de former les mœurs. Elle donne à la morale la place qui lui appartient et que lui avait déjà accordée auparavant l'école platonicienne. Dans cette tentative de ressusciter le stoïcisme, Schoppe n'a fait que suivre les traces de Juste-Lipse (*Voyez* ce nom); mais il faut reconnaître qu'il y a montré du talent et une grande fermeté de conviction. C'est très-injustement que Tennemann lui reproche de n'avoir pas d'opinion arrêtée. — On doit aussi à Schoppe un autre écrit : *Fragmenta pædagogiæ regiæ, sive manuductionis ad artem imperandi*, in-4°, Milan, 1621. C'est un petit traité qui a pour objet l'application des principes de la morale au gouvernement des Etats. H. B.

FIN DU CINQUIÈME VOLUME.

SIGNATURES DES AUTEURS

qui ont rédigé les articles contenus dans ce volume.

attendant la liste générale des auteurs, qui sera publiée à la fin dictionnaire, nous ferons connaître successivement les noms rsonnes qui ont concouru à la rédaction de chaque volume.

MM.

BERTEREAU, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Poitiers.

COURNOT, inspecteur général de l'Instruction publique.

ARTAUD, ancien inspecteur général de l'Instruction publique.

DANTON, ancien professeur de philosophie, inspecteur de l'Académie de Paris.

GARNIER, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris.

HATZFELD, docteur ès lettres de la Faculté de Paris.

HAURÉAU, ancien conservateur à la Bibliothèque nationale.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, membre de l'Institut, ancien professeur de philosophie au collége de France.

BARTHOLMÈSS, docteur ès lettres de la Faculté de Paris, membre correspondant des Académies de Berlin et de Turin.

MALLET, ancien professeur de philosophie, recteur de l'Académie de la Seine-Inférieure.

HENNE, ancien professeur de philosophie, recteur de l'Académie de l'Indre.

EGGER, professeur agrégé à la Faculté des lettres de Paris.

SAISSET, professeur agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris, maître de conférences à l'École normale supérieure.

BOUILLIER, membre correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Lyon.

RIAUX, professeur de philosophie au lycée Charlemagne.

BOUCHITTÉ, recteur de l'Académie d'Eure-et-Loir.

BAUDRILLART, professeur suppléant au collége de France.

MATTER, inspecteur général honoraire de l'Instruction publique.

SIMON, agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris.

WILM, membre correspondant de l'Institut.

JANET, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Strasbourg.

Th. H.-M. . . Martin, membre correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Rennes.
Val. P. . . . Parisot, professeur à la Faculté des lettres de Grenoble.
W.-K. . . . . Waddington-Kastus, agrégé de philosophie près la Faculté des lettres de Paris.
X. . . . . . . Anonyme.

Les articles qui ne portent point de signature ont été rédigés par M. Franck, membre de l'Institut, agrégé de philosophie près la Faculté des lettres de Paris, directeur du *Dictionnaire des Sciences philosophiques*.

Paris. — Typographie Panckoucke, rue des Poitevins, 8 et 14.



